

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Durmuş GÜNAY İLK VE ORTAÖĞRETİMDE FELSEFE EĞİTİMİ.....	3
Lokman ÇİLİNGİR BİLGELİK UĞRAŞI OLARAK FELSEFE.....	7
Mehmet Sait REÇBER DİN FELSEFESİ ÜZERİNE	39
Doç. Dr. Arslan TOPAKKAYA EIN KURZER BLICK AUF DIE ZEITLEHRE VON AL- KINDÎ (801-873).....	52
Yazar Adı XXXXXX BAĞLANMA OLARAK İMAN	65
Ferhat AĞIRMAN - Bilal BEKALP HALLAC-I MANSUR'DA TANRI-VARLIK ve BENLİK PROBLEMİ	84
Mustafa YILDIZ YALNIZLIĞIN FELSEFESİ: İBN BACCE'DE FİLOZOFUN YABANCILAŞMASI SORUNU	99
Necmi DERİN VÂCİB VE MÜMKÜN KAVRAMLARININ KULLANIM FARKLILIĞI	127
Kurtul GÜLENC SOSYAL BİLİMLERİN GELECEĞİ ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK	146
Fazıl KARAHAN İNSANÎ VARLIĞIN HAKİKAT ARAYIŞI.....	166
H. Fırat ŞENOL TARİH METAFİZİKLERİ: SİYASAL TEOLOJİLER?	183
Nihal Petek BOYACI ÇİZGİ VE MAĞARA BENZETMELERİYLE İLGİLİ YORUMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ İÇİNDE <i>DIANOIA</i>	197
Yusuf DAŞDEMİR İBN SİNA MANTIĞINDA BURHANÎ BİLİMLERİN KONU, İLKE VE SORUNLARI.....	219
Adem YILDIRIM DİFFÉRANCE'IN SERÜVENİ	241
Harun KUŞLU ÇELİŞMEZLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN SOFİZME BAKIŞI.....	274
Harun KUŞLU “DEĞERLER” ÇALIŞTAYI ÜZERİNE NOTLAR	293

İLK VE ORTAÖĞRETİMDE FELSEFE EĞİTİMİ*

Durmuş GÜNAY**

Son yıllarda bazı ülkelerde, UNESCO'nun da destekleriyle, çocuklara ilköğretim ve hatta öncesindeki çağlarında felsefe yapmanın öğretilmesi yönünde kimi çalışmalar yapılmaktadır. Bu konuda Avusturalya, Yeni Zelanda, Filipinler ve G. Kore Cumhuriyeti gibi ülkeler tecrübe sahibidir.¹ Diğer bazı ülkeler de bu konuda çeşitli yaklaşımları denemektedirler. Bu tür çalışmalar okullarda standart olmaktan ziyade, bazı okullarda uygulanan bir yeniliktir. Burada bir ayrıma gitmemiz gerektiği kanısındayım. Çocuklara felsefe yapmayı öğretelim derken bazı ülkeler, varlık ve varoluş gibi kimi felsefi temaları açıktan işlemeyi tercih ederken; kimi ülkeler, öğrencinin entelektüel merakını okşamak için öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişkiyi yeniden kurguluyorlar veyahut genel olarak eğitime yaklaşım tarzlarını ve öğrenciden beklenenleri yeniden tanımlıyorlar.

Ben bu genel girişten sonra bize dair ve yapılması gerekenlere dair birkaç husus üzerinde durmak istiyorum. Çocuklara felsefe öğretmekten ne anlıyoruz?

Şayet çocuklara bir takım felsefi bakış açıları kazandıralım derken, çocuklara felsefe dersi koyalım veya yakın bir derste doğrudan felsefe başlığı altında tarihinden bir takım alıntılar öğretelim diyorsak, bu yaklaşım zaten bilgi aktarımı üzerine kurulu olarak eğitim yaklaşımının entelektüel kurulumunu hiçbir şekilde değiştirmez. Bir başka ifadeyle, çocuk, şimdiye kadar nasıl ki Türkiye'nin başkentini okulda öğreniyorsa Aristo diye bir kişinin de yaşadığını aynı şekilde öğrenecektir. Özetle öğrencinin malumatı artmış olacaktır. Oysa çocuk, ne bilgiye yaklaşım tarzını değiştirecek ne de ciddi anlamda bir entelektüel beceri kazanmış olacaktır.

Şayet felsefe öğretmekten kastımız, bir ders müfredatını aktarmaktan ziyade, genel olarak çocuklara sorgulama, çözümlenme ve anlama gibi bir takım yaklaşım tarzları kazandıralım ise, bunun oldukça zor ve bir o kadar da anlamlı ve önemli olduğunu düşünüyorum. Buna göre, çocuklar sadece felsefe konuların-

* Bu metin 29 Eylül 2011 tarihinde Türkiye Felsefe Kurumu UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Felsefe İhtisas Komitesi ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Başkent Öğretmenevi, Ankara'da düzenlenen çalıştayda sunulmuştur.

** Prof. Dr., YÖK Yürütme Kurulu Üyesi

1 <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185217e.pdf>

da değil, bütün her şeyi öğrenirken felsefi bir derinlik kendilerine eşlik etmelidir. Örneğin, bir matematik dersini öğrenen öğrenci, matematiksel kavramların nasıl, ne için ortaya çıktığını, bu kavramların ne tür somut ihtiyaçlara cevap verdiği gibi sorularla da tanışmalıdır. Dolayısıyla okullarda öğretilen matematik, formel matematiğin aktarımından ziyade, az da olsa matematik tarihi ile matematik felsefesini de içermelidir. Benzer şekilde, bilim eğitimi, bilim felsefesi ve bilim tarihini de kapsamalıdır. Bilim eğitiminin bu şekilde verilmesi, öğrencinin bilgiye yaklaşım tarzını değiştirmelidir. Bilimsel ve beşeri bilgi, bizden bağımsız birilerinin kanonik hale getirdiği ve hiçbir şekilde değiştiremeyeceğimiz metafizik bir şey değil, aksine tarih içerisinde bir takım insanların emeklerinin ürünü olarak ortaya çıkan bir birikimdir ve tadilata açıktır.

Önerdiğim bu yaklaşım, çocuklara ilköğretim çağlarında veya daha erken yaşlarda, açıkça felsefe konuları öğretmekten ziyade, bütün derslerin müfredatına felsefi bir zenginliğin katılmasını gerektiriyor. Dolayısıyla temel mesele, her okula bir felsefe öğretmeni istihdam etmekle içinden çıkılacak bir mesele değil, bütün öğretmenlerin felsefi bir eğitime de sahip olmalarını gerektiriyor. Üzülerek söylemeliyiz ki öğretmenler üniversite yıllarında ne eğitim felsefesi ne de bilim felsefesi konularıyla ciddi anlamda haşır neşir olmaktadır. Dolayısıyla benim önerim, felsefenin bir ders olarak ilköğretim çağlarına konulmasından ziyade, öncelikle ve özellikle yükseköğretime konulması ve felsefi bir tutum geliştiren öğretmenlerin her ne öğretirse öğretsin bu tavırlarını öğrencilerine kazandırma- larıdır. Öğretmenlerin geliştirecekleri felsefi tutumdan kastım, öğretmenlerin bilgiyi ve eğitimi geçmişte kalan ölü bilgilerin aktarılması olarak görmemeleri, bunun yerine, bilgiyi ve bilimi canlı bir araştırma alanı olarak görmeleridir. Buna göre, her şeyden önce, çocuklarımızın daha çok sorgulayıcı olmalarını istiyorsak, öğretmenlerin bilimsel ve felsefi zihniyetlerinde bir değişiklik elzemdir diye düşünüyorum.

Öğrencilerimize felsefi bir tutum kazandırılmalıdır. Felsefi tutumdan kastettiğimiz, bütüncül, sistematik, tutarlı, rasyonel ve objektif düşünme tarzı kazandırılmasıdır. Belirli bir felsefi görüşün veya bir izmin güdümünde bir eğitim tarzı değil, bütün dersler genel bir felsefi yaklaşım içine gömülü olmalıdır. 19. Yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın başında revaçta olan ve baştan beri bugünkü eğitim sistemimiz üzerinde etkili olan pozitivism, darlaştırıcı, kısırlaştırıcı ve hatta felsefi tutumdan uzaklaştırıcı bir etki yapmıştır. 1930'larda doğrulamacı ve deneyci-tümevarımcı görüşün dayandığı tümevarım, Karl Popper (1902-1994) tarafından bütünüyle çürütülmesine rağmen ülkemizde sanki hiçbir şey olmamış gibi karşılayanlar olmuştur. İnsanlığın, birikimlerini teolojik ve metafizik aşamalar diyerek gözardı eden ve felsefeyi olgularla sınırlayan *pozitivism* ile felsefeyi

dil ve kavram analizine indirgeyen *mantıkçı pozitivizm*, derinliksiz ve dar bir yaklaşıma yol açmaktadır.

Felsefi tutumun, bütüncül, sistematik, tutarlı ve kendi üzerine kıvrılarak kendini de kritik edebilen bir zihni yapı kazandırmasının önemi inkar edilemez. Felsefi bir kazanım olmadan, dile de tam olarak nüfuz edemeyiz. *Platon*'un (MÖ 427-347) *idea*, *Aritoteles*'in (MÖ 384-322) *Form* kavramlarını anlamadan, *töz* (cevher, substance, ousia) ya da *öz* (essence, idea, form) kavramlarına nüfuz edemeyiz. “Dışdünyada varolan”, “dilde varolan” ve “düşünmede varolan” kavramlarını anlamadan, kurum-kuruluş; müessese-tesis; düşünme-düşünce; terim-kavram; önerme-yargı gibi terimlerin anlamlarını açıklığa ve seçikliğe kavuşturamayız.

Felsefe eğitimi, kişilere, şeylere çok farklı yönlerden bakılabileceğini göstermesi dolayısıyla, başkalarının yaklaşımlarına hoşgörü ile bakmayı ve verimli tartışmayı öğretecektir. Eğitim sistemimizin en önemli sorunlarından olan ilgi, merak ve motivasyon sorununun çözümüne katkı yapacaktır.

Günümüzde, sorgulamaya, eleştiriye çokça vurgu yapılmaktadır. Bu durum, ele aldığı konulara eleştirel ve sorgulayıcı bakmak yerine kendi dışındakileri sorgulayan ve yargılayan ancak kendini otokritik yap(a)mayan bir tutuma yol açmaktadır. Burada anlamayı öne çıkarmalıyız. *Heidegger*'in (1889-1976) ifadesiyle: Modern insan, felsefesinde, biliminde ve etkinliğinin her yönünde, soyutlayıcı, hesaplayıcı ve her şeyi hakimiyeti altına alıcı çılgin tavrıyla, bizzat bu tavrın kendisinin kurduğu bir tuzak içerisindedir ve sahici düşünmeden uzaklaşmış durumdadır. Sahici düşünme, bir soyutlama ve açıklama etkinliği değil, bitimsiz bir anlama etkinliğidir.”

19. yüzyılın sonuna kadar bütün bilimler, felsefenin altında idi. Fiziğin adı, Doğa Felsefesi idi. Newton'un (1642-1727) 1687'de yayımladığı, fiziğin temel yasalarını va'z ettiği kitabının adı: “*Principia: Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*” idi. Modern zamanlarda, bilimler bağımsızlığını ilan ederek felsefeden ayrıldılar. Bilimler varlığın belirli bir parçasını kendine özgü yöntemle ele almaktadırlar. Ancak tarihte eğitime ve varlığa daha bütüncül bakılıyordu. Bilim adamları veya filozoflar çok sayıda bilim alanında yetişiyorlardı. Mesela *Kopernik* (1473-1543): Polonyalı din adamı, devlet adamı, araştırmacı, hukukçu, sanatkar, şair, hekim, iktisatçı, matematikçi, astronom. Bilindiği üzere *Kopernik*, astronomide, yer merkezli evren sistemi yerine, güneş merkezli sistemi ortaya koyarak bilimde, ve evren tasavvurunda devrim yapmıştır.

Benzer şekilde, Muallim-i Sani (insanlığın ikinci öğretmeni) olarak bilinen *Farabi* (875-950), Felsefe, musiki, astronomi, ve diğer bir çok bilim alanlarında eserler vermiştir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Buradan varmak istediğim şudur:

Günümüzde, sanki derinleşmek için, dar bir alanda ilerlemek gerekir gibi bir ön tasavvur söz konusudur. Oysa, derinleşmek veya “derin eşmek” için, örneğin derin bir kuyu eşmek için genişlemek de gerekir. Felsefi tutum, yani genelde varlığın bütüncül bilgisi derinleşmeye engel değil, derinleşmenin gereğidir.

Burada, sonuç olarak, konumuz olan felsefe eğitiminde, eğitim felsefesini ve pedagojisini de gözönünde bulundurmak gerekir. Nasıl ilköğretimde diferansiyel denklemler öğretilemezse, felsefe eğitimini, çocuğun soyut kavramları anlayabileceği, soyut düşünebileceği yaşa geldiği ve belirli bir bilgi alt yapısına sahip olacağı dönemden itibaren vermek gerekir.

Platon’un *Bölünmüş Çizgi Analojisi*nde, varlık felsefesi (*ontoloji*) alanı ile bilgi felsefesi (*epistemoloji*) alanı bir tablo halinde gösterilmiştir. Bu tabloda, sol sütunda bilgi alanı (*epistemoloji*) sağ sütunda varlık alanı (*ontoloji*) bulunmaktadır. Bu sütunlar önce yatay bir çizgi ile ikiye ayrılmıştır. Yatay çizginin altındaki bölge *algılanabilir dünya* ve üstteki bölge *kavranabilir dünya*. Platon algılanabilir dünyanın bilgisine “*doxa*” ve kavranabilir dünyanın bilgisine “*episteme*” adını vermiştir. Algılanabilir ve kavranabilir dünya da kendi içinde yatay bir çizgi ile ikiye bölünmüştür. Böylece iki sütunlu ve dört satırlı bir tablo elde edilmiştir. Sonuçta dört ayrı varlık alanı ile dört ayrı bilgi türü vardır.

Felsefi kavramlar, *Platon’un Bölünmüş Çizgi Analojisi*nde, kavranabilir dünyada, bilimsel kavramların üzerindeki bölgede, en üst bölgede, saf akıl-zihin (seziş, kavrayış) ile kavranabilir formlar bölgesinde bulunmaktadır. Dolayısıyla felsefi kavramlar ve felsefi düşünme bilimsel kavramların ve algılanabilir dünyanın bilgi birikimleri üzerine inşa edilebilir.

Çalışmaya tekrar başarılar dilerim. Saygılar sunarım.

BİLGELİK UĞRAŞI OLARAK FELSEFE

Lokman ÇİLİNGİR*

Özet

Bu çalışma, bilgeliğin ne olduğunu; bilgeliğin bilgi ve davranış temellerini; insanı bilgece bir yaşama sevk eden nedenleri; farklı bilgelik çeşitlerini; bilgeliğin uygulanabilir bir modelinin mümkün olup olmadığını ve nihayet *felsefi yaşam tarzından* ne anlamamız gerektiğini izah etmeyi amaçlamaktadır. Felsefe tarihinde bilgeliğin yeri ve önemi konusunda hala bir belirsizlik mevcuttur. Kaldı ki tarihsel olarak bilgeliğe yüklenen anlam, özelde felsefenin ne olması gerektiğine dair bir tercihi de beraberinde getirmektedir. Öte yandan, “bilgelik-sevgisi” olarak felsefe bilgeliğin yalnızca bir türüdür. Bu yüzden bu yazıda öteki bilgelik türleri ile felsefi bilgelik arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya konularak, bunların günümüz insanı açısından taşıdığı önem belirtilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: *Bilgelik, bilgelik olarak felsefe, anı yaşamak, sade yaşam.*

Abstract

This study aims at exploring the meaning of the following questions: What is being wise? What is intellectual and behavioral basis of being wise? What is the reasons for living wise? What is the difference between several modes of living wise? Is being wise a model for other humans to be applied in their life contexts? There is a common debate around the meaning of living wise in the history of philosophy? The meaning settled for the concept of ‘wise’ reveals also preferred meaning of philosophy. Since philosophy as love for wisdom represents merely a form of living wise, there is a task for comparing and contrasting philosophy with other forms of living wise.

Key words: *Being wise, philosophy as living wise, living the present moment, simple life*

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

I. Giriş

Felsefe, akıl, sezgi ve insani tecrübe temelinde hayatı, varlığı ve özellikle varlık karşısında insanın konumunu anlamaya yönelik bir uğraştır. Buna karşın *bilgelik* derken (bu kavramların felsefe tarihinin başlangıcında eş-anlamlı kullanıldıklarını unutmadan) daha ziyade “iyi, olgun bir insan” ve “iyi bir yaşam” ideali etrafında şekillenen bir yaşam pratiğini anlıyoruz. Bilgelikte bilginin yanında, belki ondan daha çok kişisel tavır ve erdemler etkin bir rol oynamaktadır. Keza *bilge* olmak *bilgili* olmaktan başka bir şeydir. Bilgelik, bilgisiz olmaz elbet, ancak tek başına bilgi asla insanı bilge yapmaz. Bilgelik bir bakıma hem bilme hem de doğru olanı yapmadır.

Genelde felsefe yapmanın üç farklı şekilden söz edilir: *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, *yaşam tarzı* olarak felsefe ve *bilim* olarak felsefe¹. Dünya-bilgeliği olarak felsefe, Kantçı bir ifadeyle, “herkesin ilgilendiği” problemlere yönelik felsefi meşguliyettir. Burada zamanın problemlerini felsefenin yöntem ve bakış açısıyla ele alış söz konusudur. *Yaşam tarzı* olarak felsefe bir *bilgelik öğretisidir*, gerçi özel olarak Avrupalı gelenekte, yani *bilgi* ve *bilinçlilik* üzerinden yürüyen bir bilgelik etkinliği olarak. Bilim olarak felsefeden ise, akademik öğretim ve araştırma alanlarında olduğu gibi, genelde günümüz felsefesinin ana temaları anlaşılıyor.

Biz burada fazla ayrıntıya girmeden bir bütün olarak *bilgelik* ile bir tür bilgiye dayalı bilgelik olan *felsefi bilgelik* arasındaki geçişleri tarihsel süreci göz önünde bulundurarak ortaya koymaya çalışıp, felsefenin çoğu zaman ihmal edilen bu yönünün önemi ve işlevini belirteceğiz. Antikçağ bu bağlamda ilk durağımız olacaktır. Çünkü Antikçağ gerek kadim Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya kültürleriyle genel bilgeliğin gerekse Milet ve Atina kaynaklı bilgiye dayalı felsefi bilgeliğin çıkış ve serpilme noktasıdır. Ancak medeniyetler üzerinden farklı bilgelik türlerini tasvir etmeyi başka bir çalışmanın konusu yapmayı, bunun yerine burada öncelikli olarak felsefi bilgeliğin ortaya çıktığı Antik dönemde etik okulların sorunu ele alış ve çözme uğraşlarında üzerinde durdukları temel kavram ve sorunları tespit etmeyi, doğrudan “bilgece bir yaşam tarzı”nı çözümlemeyi ve mümkün merteye örnekler üzerinden konuyu aydınlatmayı uygun gördük.

II. Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe

“Bilgiyi elde etmeye çabalama” felsefenin yalnızca bir boyutudur. Felsefe kavramı, “bilgelik sevgisi” veya “bilgeliğe çabalama” olarak da tanımlanabilir. Felsefenin bu iki esaslı yönü (*bilgiye çabalama* ve *bilgeliğe çabalama*) günümüzde olduğu gibi, düşünce tarihinin çoğu döneminde de birbirinden kopuk hatta kar-

1 Bkz. Gernot Böhme, *Einführung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1994, s. 13.

şı karşıya gelmiş bir görünüm arz etmektedir². Felsefe yapmanın tümüyle farklı algılanan bu iki boyutunu bariz bir şekilde şu örneklerde görmek mümkündür: Yazıya dökmeden veya seminer faaliyetlerinde bulunmadan profesyonel anlamda felsefe yapmak imkânsızdır. Buna karşın felsefenin ilk temsilcileri, sözgelimi Sokrates, tek satır bile yazmamıştır.

Şimdi bu ön hatırlatmadan sonra, genel olarak bilgelikten ne anlaşılıyor? Acaba her zaman geçerli bir bilgelik tanımı ortaya konulabilir mi? Bilgeliğin bilgi ve davranış temelleri nelerdir? Yahut insanı bilgece bir yaşama sevk eden nedir? Bilgelik ne işe yarar? Bir söz veya davranışı bilgece kılan şey nedir yahut bilgeliğe eşlik etmesi gereken unsurlar hangileridir? Farklı bilgelik çeşitlerinden söz edilebilir mi? Bilgelik her yaşta ve çağda peşinden koşulması bir erdem midir? Dahası bilgeliğin çağdaş bir modeli mümkün müdür? Ve nihayet *yaşam tarzı* ve özelde *felsefi yaşam tarzı* ne demektir?

Bilgelik, insan, toplum ve evren hakkında kazanılan bilgiye uygun bir yaşam tarzını gerektirdiğinden sanatı, bilimi, felsefe ve dini de içine alan ortak insani tecrübedir. *Yaşam tarzı olarak felsefe* bu bağlamda bilgeliğin çeşitli yollarından yalnızca biridir. Bilgide kişisel dönüşümü başlatan bir etki söz konusudur ve bilgiden hareketle eylemde bulunularak fiziksel bir duruma erişilir. Yani bu yolda bilgiyle ilişki asla öğrenmenin bir göstergesi değildir, o daha ziyade *bizzat kendini eğitmenin* bir yoludur. Bu yüzden bu tarzda felsefe yapmak için *özel eğitimler*, bilhassa “ruhsal alıştırma”³ gereklidir. Erişilmesi gereken durum veya kişisel seviye, klasik olarak *özerklik* (içsel özgürlük), *dinginlik* ve *bağımsızlık* (autarkeia, ataraxia ve autonomie) diye adlandırılan hallerdir. Erdemliliğin nihai hedefi şüphesiz *insanın* tam bir *özgürleşmesidir*.

Yaşam tarzı, hayata bakış açımız, hayatı anlama ve yorumlama biçimimiz, sosyo-kültürel tercihlerimiz ve bunları ortaya koyma şeklimizdir. Yaşam tarzları veya biçimleri genelde kültürel şartların çerçevesini, psikolojik kavrayışı ve doğal biyolojik atmosferi belirtir ki bunlar da her zaman değişime açıktırlar. Daha ziyade tüketim alışkanlıkları boyutunda ve sosyolojik açıdan gündeme gelen “yaşam tarzı” kavramını David Chaney, “insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi” olarak tanımlar⁴. O yaşam tarzını, “yeni toplumsal kimlikler” kavramıyla açmaya çalışır. Buna göre toplumsal kimliklerin

2 Bkz. Böhme (1994), s. 20.

3 Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und Moderne Exerzitien der Weisheit*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 2005, ss. 18-23; ayrıca bkz. Pierre Hadot; *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Dost Kitabevi Y., Ankara 2011, s.15.

4 David Chaney, *Yaşam Tarzları*, İrem Kutluk (çev.), Dost Kitabevi Y., İstanbul 1999, s. 13.

seçiminde grup üyelerinin değer yargıları, davranış biçimleri ve beğenileri belirleyicidir ve bu seçim de esaslı olarak kültürel bir zeminde gerçekleşir⁵. Yaşam tarzları kitle toplumunda ortaya çıkan sosyal belirsizlikler üzerine bir çeşit düzenli denetim görevi yapan bir beklentiler dizisidir. Tüketim toplumu içerisinde yaşam tarzı insanın bireysel yaklaşımını ve kendiliğindenlik bilincini dile getirir. Ancak biz burada yaşam tarzı kavramını ağırlıklı olarak felsefi, pratik boyutuyla ele almaya çalışacağız.

Felsefi yaşam tarzının hedefi bizzat *yaşamın biçimidir*; onun ötesinde kalan ve onun ürünü veya sonucu olan bir şey değildir. Felsefi bir hayatın amacı olarak bilinçlilik öncelikle varoluş üzerine bina edilir. “Bilinçli bir şekilde insan bir nesnenin karşısına konulur ve bu şekilde *Ben* ile *Ben-olmayan* arasındaki fark ortaya çıkar. Kendinde bilinç olarak bilinç refleksiftir; o, içsel-benliğin dolayım-sızlığını, insanı bizzat kendinden ayırt ederek ve kendi kendisini konu yaparak kırar. Nesne ile özellikle kendi duygulanımlarıyla araya mesafe koyuş, eylemin özgürleşmesini mümkün kılar”⁶. Bu yol üzerinde eylemler anlamlandırılır ve hedeflere yönlendirilir. Ancak Sokrates’te olduğu gibi, refleksiyonda nesnel bilgi nihai bir istikamet değildir. Önemli olan kişisel dönüşümdür ki bu ancak, Sokratik diyalog tekniğinde olduğu gibi, ruhsal bir *talim* neticesinde kazanılabilir: Bu talim, değişimi mümkün kılan bir bilinçlilik veya içsel bir uyanıklılık halidir ve öncelikle içsel kontrolü tesis etmeye yarar. Bilinçlilik bu şekilde içsel bir aydınlanma veya sürekli bir uyanıklılık durumudur. Her ne kadar bilinç önce ayırım ve refleksiyon ile kazanılıyorsa da o tekrar dolayım-sızlığa akar. Amaç, “varlığı bilince getirmek değil, bilinci varlığa getirmektir”⁷.

Felsefenin ortaya koyduğu yaşam tarzı yalnızca belli bir ahlaki tavra karşılık gelmez, aynı zamanda o *her an* yaşanması ve bütün hayatı değiştirmesi gereken bir *varoluş biçimini* ortaya koyar. Böhme’den hareketle *felsefi bir hayat* sürmenin veya felsefi varoluşun klasik idealinin üç temel özelliğinin var olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan *ilki*, refleksiyon veya bilinçte bulunur. Filozof, düşünce vasıtasıyla hem kendisiyle hem de dünyayla arasına bir mesafe koyar. Bu her şeyden önce, günlük yaşantının tutkularından, arzularından ve toplumsal bağlarından çözülmek anlamına gelir. Bu şekilde *öznelliğin aşılması* mümkün olur. Şeylere ve kişinin kendisine bakış nesnel ve her şeyi içine alan genel bir bağlantı içerisinde düzenlenir, sonra da neticeler bir bir *şimdiki zamanda* veya kişisel bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulur.

İkinci özellik, felsefi yaşam tarzıyla gösterilmiş olan, hükmedici *içsel* bir *merciin* inşasıdır. Kendine hükmedebilme felsefi varoluşun en önemli gösterge-

5 Chaney (1999), s. 26.

6 Böhme (1994), s. 206.

7 Böhme (1994), s. 207.

sidir. Eylemin kaynağı olan içsel merci ruh, irade, akıl, Ben veya vicdan olarak adlandırılır. Bu merciin eğitilmesiyle insan, onu sıradan olmaya zorlayan zarif veya cesurca davranışların çeşitliliğinden çözülür ve kendi eylemlerinin kaynağı oluverir. Bu ise kişinin “kendini bilme” yolunda bedenine hâkim olması anlamına gelir.

Klasik felsefi idealin *üçüncü özelliği* “normal insani yaşam”dan kaynaklanıyor olmasıdır⁸. Filozoflar için ne itibar ne onur ne de zenginlik ve güç değerlidir, onların esas amaçları yalnızca iyi olmak ve bilgece bir yaşam sürdürmektir. Uç noktada formüle edildiğinde felsefi yaşam *ölüme* yönelik bir yaşamdır, yani dünyevi olandan esaslı bir uzaklaşmadır. Ancak bu zevkten tümüyle uzaklaşmayı gerektirmez. Tersine filozof, kanaatkârlık sayesinde doyumun yüksek bir seviyesine erişebilir, çünkü o *fazlasını* ummamaktadır. Belki de bilge, fazlasını istemeyerek zevke en fazla sahip olan kişidir.

Yaşam tarzı olarak felsefe her şeyden önce bireysel yetkinlikle dolu bir varlığa erişme yolunda “kişisel bir bakım”dır. Bu doğal olarak refah ve saygınlığa karşı ilgisizliği yani toplumsal, siyasi, ekonomik kayıtsızlığı öngörür. Öte yandan filozof, insani varlığın somut gerçekliğiyle arasına koyduğu mesafeden ötürü, başka insanlar için iyi bir ögütçü olabilir. Platon’un, “toplumu yöneten ve yönlendiren kişi filozof olmalıdır” argümanı da filozofun bu özelliğinden güç alır. Ancak bilgenin yaşam tarzı ve dünyaya karşı takındığı tavır, ister istemez günlük hayatın veya maddi ihtiyaçların yönlendirdiği halkın tavrıyla örtüşmez ve sonuçta da yaşam tarzları arasında bir *çatışma*⁹ kaçınılmaz olur.

8 Bkz. Böhme (1994), ss. 24–25.

9 Yaşam tarzları sürekli değişiklik içermektedir ancak onlar rölatif de olsa belli bir sabit çerçeveye sahiptirler. Biz genelde iki farklı tasavvur üzerinden yaşam tarzından söz ediyoruz. İlki, insanın kendi bakış açısını böylece de bireyin dünyadaki varlığını açıklamak durumunda olan *bireysel yaşam konsepti*dir. Böyle bir yaşam taslağı yaşam biçimini esaslı olarak tekil tarzda belirler ve çevresindeki yaşam tarzlarından kısmen bağımsızdır. Ötekisi ise yaşam tarzının kolektif konseptini oluşturur. Bu daha çok, çeşitli yaşam biçimlerinin iç içe geçtiği *sosyal boyuttur*. Bu sonuncusu toplumsal pratikte *geleneksel* ve *çağdaş* olmak üzere iki ana kategoride karşımıza çıkar. Ancak dışa yansımaları homojen görünse de her bir kategori ilkin kendi içerisinde sonra da birbirleriyle *çelişik-çatışmalı* bir durum arz etmektedir. Öte yandan, geleneksel yaşam tarzı, hem doğal kültürel akış hem de küreselleşme gibi hızlandırıcı faktörlerin etkisiyle modern yaşam tarzına doğru bir dönüşüm içindedir. Özde toplumumuzdaki yapıya göz atacak olursak, ülkemizde geleneksel ve çağdaş yaşam tarzının birbirine karşı konumlandığını görürüz. Bunlar çoğu zaman sembol ve sloganların arkasında bir birine geçmiş karmaşık bir yapı oluştururlar. Ancak biraz daha yakından bakıldığında bu temel ayrımın zamanın ideolojik ve kültürel akımlarına bağlı olarak farklı şekillerde adlandırıldığına şahitlik ediyoruz, aynen son dönemlerde *seküler yaşam tarzı* ile *dini-muhafazakâr yaşam tarzı* adlandırılmasında olduğu gibi. Keza bu genel kategorilere ekonomiden bilime kadar pek çok faktörün kendi tercih alanlarını da dâhil etmek gerekir. Geniş bilgi için bkz. Burkhard Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz – Gewalt*, Akademie Verlag, Berlin 2001; ayrıca Chaney (1999).

Bu son noktayla ilgili olarak klasik felsefede çeşitli alternatiflere rastlamak mümkündür. Örneğin Aristoteles felsefi yaşam tarzından (*bios theoretikos*) söz ediyor. Onun için bilimsel çalışmaya hasredilmiş bir hayat ve ruhsal bakış, mutluluğun gerçek adresidir. Stoahılar varlığın doyurulmasını bizzat iyi’de tecrübe ediyorlar yani onlara göre *sarsılmazlık* ve *özgürlük* duygusu insanı içsel bir kurtuluşa vardırır. Epikürcüler ise *şimdiki an*’a yoğunlaşarak geçmiş ve geleceğin kaygılarından uzak kalmaya çalışırlar.

Yaşam tarzının Antikçağda ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabilmek için Stoahıların “felsefe üzerine söylem (diskurs)” ile “bizzat felsefe” arasında yaptıkları ayrımı bakmak lazımdır. Stoahılara göre felsefenin bölümleri yani *fizik*, *mantık* ve *etik* bizzat felsefenin bölümleri değildirler, tersine yalnızca *felsefi söylemin* bölümleridirler. Şunu kastediyorlar: Eğer felsefe öğretimi söz konusuysa, mantık kuramı, fizik kuramı ve etik kuramı gündeme gelir. Söylemin talepleri, bunlar aynı zamanda mantıksal ve pedagojik bir yapıdadırlar, bu tarz bir ayrımı zorunlu kılarlar. Ancak *bizzat felsefe*, felsefi yaşam tarzı, daha fazla parçalara bölünebilir bir kuram değildir, aksine bütüncül bir faaliyettir; bu içinde, mantığı, fiziği ve etiği de içeren bir yaşantıdır. Bu durumda bir mantık kuramıyla doğru düşünme ve konuşma yöntemi ortaya konulmuyor, aksine insan doğru düşünüyor ve doğru konuşuyor; insan bir doğa kuramı oluşturmuyor, aksine büyüleyici kozmosu gözlemliyor; insan bir etik kuramı tasarlamıyor, aksine doğru ve haklı davranıyor¹⁰. Gerçek felsefi yaşam, felsefi söylemden tümüyle farklı bir gerçeklik alanına sahiptir. Kısaca, felsefe üzerine söylem bizzat felsefe değildir¹¹. Bu farklılaşma teorik ve pratik felsefe ayrımının da temelini oluşturur.

Teorik felsefe ile (felsefe yapmak anlamında) pratik felsefe arasında bir uçurumun olduğunu görüyoruz. Benzer bir durum sanat sahasında da fark edilebilir. Sanatçılar, kuralların kullanımından memnun gibi görünüyorsa da, soyut sanat kuramları ile sanatsal ürünler arasındaki derin uçurumdan şikâyetçidirler. Helen ve Roma felsefesi belli bir yaşam tarzı, bir yaşama sanatı ve varoluş biçimi olarak ortaya konulur. Gerçekte antik felsefe, en azından Sokrates’ten beri bu yöne ağırlık vermektedir. Bu bağlamda Sokratik bir yaşam stilinden söz edilebilir.

Sokratik yaşam tarzının ifadesi olan *Sokratik diyalog* belli bir *alıştırma* tarzını ortaya koymaktadır. Temelde “iyi ve erdemli bir hayat” üzerine muhatabını soru sormaya zorlayan ve böylece kişinin kendi kabul ve söylemlerine dik-

10 Bkz. Hadot (2005), s. 167.

11 “Bir kimsenin bir tutkusunu tedavi etmeyen filozofun sözünün hiçbir anlamı yoktur” demekle Epikürcüler de sessiz bir şekilde bu ayrımı kabulleniyorlar. Epikürcülerin felsefe anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hadot (2011), s. 117 vd.

kat kesilip bilinçlenmesini sağlayan bir yöntemdir bu. Felsefenin bir yaşam tarzı ve içsel bir özgürlük arayışı olarak *Sokratik yöntem*¹² çağdaş eğitim anlayışının da ayrılmaz bir parçasıdır. Keza Platon felsefeyi, “ölümü tecrübe etme” olarak tanımlarken aynı yaklaşımı sergilemektedir. Her ne kadar Aristoteles’in saf bir kuramcı olduğu iddia edilse de onun için felsefe yapma sırf felsefe üzerine bir söylem olarak kalmaz veya yalnızca varlık ve olgulara dair bilgilerin toplanması değildir, aksine felsefe onda aynı zamanda ruhun kalitesini açığa çıkaran ve içsel bir dönüşümü mümkün kılan bir etkinliktir¹³. Şimdi ilk defa yaşam tarzını etiğin konuları arasına dâhil eden İlkçağın iki büyük sistemci filozofu Platon ve Aristoteles’in yaşam tarzı kavramından ne anladığına biraz daha yakından bakalım.

Antik çağda, *zevkî, pratik/politik* ve *teorik/felsefî* olmak üzere üç farklı yaşam tarzından söz ediliyordu. Platon bu üç yaşam tarzı arasında, onların doğal düzenine uygun bir harmoni oluşturmayı denedi. Ona göre toplum veya devlette olduğu gibi insanın içinde de üç ayrı bölüm ve bunlara karşılık gelen üç farklı

12 “Sokratik yöntem” veya “Sokratik felsefe yapma”nın yöntemi esas olarak *sözel, kavram analizci* ve *belli ilkelere* göre yönlendirilen bir konuşma veya diyalogu içerir. *Diyalog*, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bilgiyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorulardan oluşur. Sokratik diyalogda iki temel strateji takip edilir: Bir yandan haklılaştırma talebi, bir yandan da “x nedir?” sorusuna alınacak cevap. “x nedir?” sorusu, reel tanıma karşın adsal tanıma erişmeyi amaçlar. “x nedir?” veya “Adalet nedir?” soruları erdem ve adaletin nerede bulunduğuna dair içeriksel bir belirlemeyi (talep ederler. Haklılaştırmaya yönelik talep, *logon didonai*, soru ve cevapla ilerleme, Sokrates’in yalın sanıyı veya doğru sanmayı, gerçek bilgiden ayırt etmesine yarayan bir *yöntem* idi. Sokratik felsefe yapmayı *biçim* ve *içerik* açısından ele alıp inceleyebiliriz: Biçimsel açıdan Sokratik yöntemde *üç nokta* ön plana çıkıyor: *İlkin* bu yöntemde, yorum ve teorik açıklamalardan çok somut olgulardan, *fenomenlerden* hareket edilir. *İkinci* olarak, *tecrübelerin gündeme taşınan yorum örneklerinin anlaşılması ve aydınlatılmasını* amaçlayan *hermeneutik* yöntem izlenir. *Üçüncü* olarak, *somut diyalog, argümentatif konuşma, karşı konuşma, aporetik çıkışlar* (çıkamazlara yol açan iddialar) şeklinde gelişen diyalektik yöntem uygulanır. İçeriksel açıdan Sokratik yöntemde *tanımlayıcı/kurucu* önermeler değil, daha ziyade *genel, somutlaşmış temel kanaatler* (Kantçı anlamda “düzenleyici ideler”) kullanılır. Bu bağlamda, Sokratik felsefe yapmanın hedefi mümkün olan “*en iyi hayat*” veya “*en doğru yaşam tarzı*”na dair *gerçek kanaatler* üzerine inşa edilen bir *yönelim* var etmektir. Geniş bilgi için bkz. Detlef Horster, *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Opladen: Leske und Budrich, 1994; Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Kassel 1996; Holmer Steinfath, “Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M 1998; Jens Peter Brune, “Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs”, in: Karl-Otto Apel, Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, ss. 271-298; Böhme (1994), s. 22.*

13 Bkz. Douglas J. Saccio, *Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları*, K. K. Karataş (çev.), Kaknus Y., İstanbul 2010; Hadot (2011).

yaşam tarzı vardır¹⁴. İnsanın bilgiyi isteyen, irade eden (öfkelenen) ve arzulayan yanlarıdır bunlar. “İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır deriz: Bilgisever, ünsever ve parasever insan”. Her üç insanın hayata bakışı ve ondan aldığı zevk farklıdır. “Demek oluyor ki, sözünü ettiğimiz üç çeşit zevkin en hoşu, bilgi edinen tarafımızın zevkidir ve bu tarafı başta gelen adam en hoş hayatı sürer”¹⁵. Platon’un, sonuncusunun varlığın tacını oluşturduğu yönündeki vurgusu, geniş kapsamlı bir değerler felsefesine yol açtı.

Platon insan ruhunun bu üçlü yapısını *Phaidros* diyalogunda açıklığa kavuşturuyor. Burada ruhun yapısı, iki güçlü at tarafından çekilen bir at arabasına benzetiliyor. Bu ruh arabasını çeken atlardan biri çirkin ve inatçı (yağız at) öteki ise asil ve usludur (beyaz at)¹⁶. Arabanın sürücüsü atların dizginlerini hangi istikamete yönlendireceğini biliyor. Benzetme Platon’un nereye varacağını bize gösteriyor: İnsan ruhu bir değerler yapısına sahiptir. Ruhun en kötü bölümünü itkiler/iştahlar oluşturur ve bu bölüm her halükarda dışta tutulmalıdır; buna karşın uysal bir şekilde başa (yönetime) itaat eden taraf iyidir. Ancak en iyi taraf insan ruhunun hem baş olan hem de ruhsal olan (yönetici-ruh) yönüdür.

Ruhun bir savaş arabası şeklinde canlandırılmasına paralel olarak *Devlet*’te müteakip benzetmeler ortaya konulur. Mesela, insan ruhunun iyi bir çoban veya başarılı bir köpek olarak koyunları yabancı hayvanlardan koruması gibi. Platon için önemli olan, bu üç yaşam tarzının insan gurupları olarak kendine özgü bir yapı dâhilinde ortaya çıkması ve bunda her birinin belli bir amaç ve zevke yönelmiş olmasıdır. Bu üç grubun temsilcisi olarak üç insandan veya bunların temsil ettiği yaşam tarzlarından hangisinin daha tercihe şayan olduğunu sorar Platon. Böylece o hayatı üç yaşam tarzı dahilinde bölümlenmiş bir dünya olarak kabul eder¹⁷. Bununla birlikte aşağı katmanlar, üstün bilgi ve tecrübeye sahip yukarı katmandakilere güvenmeli ve onlara tabi olmalıdır. Ancak bu şekilde, yani herkesin üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* güvence altına alınmış olur.

Platon’un teleolojik bakış açısı burada kendisini belli eder. Bununla o tümüyle Sokrates’in öğretisine tabi gibidir yani ruhsal düşüncenin baskın gücünü

14 Çok yakın bir benzetmeyi eski Hint kaynaklarında da bulmak mümkün. Geniş bilgi için bkz. Hellmuth Dempe, *Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006, s. 36.

15 Platon, *Devlet*, S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz (çev.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, 583 a/270.

16 Bkz. Platon, *Phaidros*, Hamdi Akverdi (çev.), MEB Y., İstanbul 1997, 246 b/51 vd.

17 Platon’un temel yaklaşımını hayat dâhilinde yorumlayan cesur bir genelleştirmeyi *Devlet*’in 4. Kitabı’nda (435 a/125) buluyoruz. Burada üç insani yönelim çeşitli halk toplulukları üzerinden örneklendirilerek etkili bir tarzda dile getirilir: Güney halklarından Fenikeliler ve Mısırlılarda kazanma ve duysal zevkler; kuzey halkları Trakyalılar ve İskitlerde savaşçı ruh; Helenlerde ise ruhsal tecrübeye yönelik sevgi yani felsefe ön plandadır.

kabul eder. Ancak Sokrates'e karşılık Platon temelde her zevke kuşkuyla bakar¹⁸. Her ne kadar Platon saf katışıksız zevke bilgi sahasında yer verse de, siyasi eylemin var ettiği zevki güvensizliğin vesilesi sayar¹⁹. Burada Platoncu felsefenin asketik eğilimi kendini gösterir. Bütün duyusal yani saf olmayan karmaşık zevkler kötüye hizmet etmektedir, bu yüzden insan onlardan uzak durmalıdır. Platon felsefi yaşam tarzını, adaletsizliğe hizmet eden diğer iki yaşam tarzıyla tam bir karşıtlık içerisinde görür. Bu iki farklı yaşam tercihi arasında karşılıklı bir ilişki veya anlayış söz konusu olamaz, tersine kaçınılmaz bir tarzda, her birinin temel ilkeleri ve kabulleri birbiriyle çelişir. Bu şekilde Platon sonunda ruhu ikili bir bölümlenmeyle *insani* ve *ilahi doğa* diye ikiye ayırır²⁰. Şan şeref peşinden giden, zenginlikte kendini bulan duyusal zevklere dayalı yaşam tarzı geçici dünyevi iyiliklere, felsefi yaşam tarzı ise dünyayı aşan değişmeyen hakikatlere yönelir.

Aristoteles, yaşam biçimlerinin bizi iyiye ve mutluluğa vardırان yollar olduğunu belirttiikten sonra hocası Platon gibi, üçlü bir ayrım yapar: “Belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir: Bu sözünü ettiğim [haz] yaşam[ı] ve siyaset yaşamı, üçüncüsü de teoria yaşamı”²¹. Sonra Aristoteles bunlardan, teorik yaşam tarzı (bios theoretikos) ile politik yaşam tarzı (bios politikos) üzerinde ayrıntılı olarak durur. Her iki yaşam tarzını birbiriyle karşılaştırdıktan sonra, bütün çabaların nihai hedefi olan mutluluk açısından teorik yaşam tarzının politik yaşam tarzından daha yüksek bir dereceyi oluşturduğu sonucuna varır. İnsan için mutluluğun ne olduğu insanın *ergon* 'unun, işinin veya işlevinin ne olduğu tam olarak belirlendikten sonra açıklığa kavuşabilir. Buradan hareketle Aristoteles erdemi, “ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği”²² diye tanımlar. Böylece, ahlaki iyinin erdeme sahip olmada değil, *etkinlikte* aranması gerektiğinin altı çizerek, yaşantı ve eylemin önemine vurgu yapar. Erdemin içeriğine göre yaşam tarzının istikametini belirleyen Aristoteles erdemi, alışkanlıkla oluşan *karakter (ahlaki)* erdemleri ve eğitimle edinilen *düşünce (dianoetik)* erdemleri diye iki kategoride ele alıp inceler²³. Teorik yaşam düşünce erdemlerinin ürünü olup, insanı ilahi bir mutluluğa erdıştirebilecek yegâne yaşam tarzıdır.

18 Hellmuth Dempe, *Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006, s. 38.

19 Platon, *Mektuplar VII* de belirttiği gibi, hayatı boyunca yaşadığı acı siyasi tecrübeler onun iktidar ve itibar hırsının ifadesi olarak algıladığı politik yaşam tarzına olumsuz yaklaşmasına neden olmuştur. Bkz. Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, N. Epçeli (çev.), Say Y., İstanbul 2011, ss. 143–144.

20 Dempe (2006), s. 39.

21 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S. Babur (çev.), Ayraç Yayınları, Ankara 1998, I. 4-5.

22 Aristoteles (1998), I. 7.

23 Aristoteles (1998), II. 1.

Atina ve öteki şehir devletçikleri sırayla Makedonların ve Romalıların eline geçmiş olsa da buralardaki felsefi ve bilimsel hayat ana hatlarıyla varlığını devam ettirmiştir. Genelde felsefe tarihçileri Antikçağın belli bir yaşam tarzı oluşturduğunu fazla dikkate almazlar. Onlar felsefeyi daha ziyade *felsefi* bir *söylem* olarak algılıyorlar. Bunun nedeni diyor Hadot, felsefenin Ortaçağ ve Modern çağdaki gelişiminde aranmalıdır²⁴. Dini ve mistik akımlar bu süreçte önemli bir rol oynar.

Hıristiyanlık din Batıda II. asrın başlangıcından itibaren bir felsefe veya Hıristiyanca bir yaşam tarzı olarak ortaya konulmaya başlanır. Bunu tersinden okuduğumuzda, eğer Hıristiyanlık bir felsefe olarak sunulabiliyorsa, bu felsefenin Antikçağda bir yaşam tarzı olarak kavranabileceğinin de bir kanıtıdır. Felsefe ile Hıristiyanlık dini karşılaştırıldığında, eğer inanç mutlak aklın yasalarına uygun olarak sürdürülen bir hayatta vücut buluyorsa, bilge bir Hıristiyan aynı zamanda bir filozof olarak da görülebilir. Çünkü o, logosun yasalarıyla, ilahi akıl ile uyum içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Hıristiyanlık, felsefe olarak geçerli olabilmek için bundan başka Antik felsefeden borç aldığı bazı elementleri de kendisine dâhil etmelidir. Yani Hıristiyanlık vahyin aklını Stoacıların kozmik akli ve Aristoteles'in zekâsı ile uyumlu hale getirmelidir. Ayrıca bir kısım ruhsal talimlerin Hıristiyanlıkça benimsenmesi şarttır. Böyle bir uyuma yönelik tavır İskenderiyeli Clemens'te açık bir şekilde görülür ve manastırlarda geliştirilerek uygulanır²⁵. Manastırlarda Plâtoncu ve Stoacı alıştırmalar bariz bir şekilde kendini gösterir: Kendi varlığına ve nefesine dikkati yoğunlaştırma, derin düşünme ve vicdan geliştirme talimleri, ölümü tecrübe etme eğitimi, keza ruhsal huzura ve sarsılmazlığa verilen önem hep bu çerçevede düşünülmelidir. Nihayet Ortaçağda manastır hayatı, Hıristiyanca yaşam tarzı olarak Hıristiyanlık felsefi konseptine dâhil edilir. Bütün bunlar o dönemde felsefenin bir bilgi teorisi olarak değil daha ziyade yaşanan bir bilgelik, akla uygun bir yaşam tarzı olarak algılandığı anlamına gelir.

Ama belli bir süre sonra aynı Ortaçağda üniversitelerde, inanç üzerine bina edilen teoloji ile akıl üzerine bina edilen geleneksel felsefe arasındaki geçiş ve dönüşümlere son verilir. Felsefe artık daha fazla "en yüksek bilim" değildir, aksine teolojinin hizmetçisi konumundadır; teoloji felsefeyi kavramsal, mantıksal, doğa bilimsel ve metafiziksel materyal olarak kendi kullanımına sunar. Sanat ve edebiyat fakülteleri ilahiyat fakültelerine hazırlıktan başka bir işlev görmezler. Eğer manastırlardaki felsefi faaliyeti bir kenara koyarsak, felsefe Ortaçağda saf kuramsal ve soyut etkinlik olarak şekillenmeye başlar; artık o daha fazla bir

24 Bkz. Hadot (2005), s. 170.

25 Bkz. Hadot (2005), s. 170.

yaşam tarzı olarak kavranmaz. Antik felsefedeki ruhsal talimler felsefenin bir bölümünü oluşturacak yerde Hıristiyan ruhsallığının bir parçası olur.

Yeni Plâtoncu mistisizmin Hıristiyanlık mistisizmine tesir ettiğini görüyoruz, özellikle Meister Eckhart'a.²⁶ Antik dönemle karşılaştırıldığında felsefenin içeriğinde çok esaslı bir dönüşüm gerçekleşir. Öte yandan teoloji ve felsefe, Ortaçağ kilisesi tarafından kurulan üniversitelerde öğretilmeye başlanır. Ancak her ne kadar Antikçağın öğretim mekânları üniversite olarak gösterilmek istense de (Antikçağın başlangıcında Doğuda ortaya çıkan istisnai uygulamalar hariç tutulduğunda) bu gerek kavramsal gerekse kurumsal bazda hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Üniversitenin önemli bir karakteristiği, profesörlerin istihdam edilmesi, kalıplaşmış bir eğitim verilmesi ve branş elemanlarının meslek erbabı tarafından yetiştirilmesidir. Öğretim, doğrudan insan eliyle insanın eğitimini temele alan, insana yönelik bir etkinlik değildir; aksine belli meslek erbabını yetiştirmek için seçkin insanlar tarafından sunulan, öğrenciyi değil öğretmeni temele alan, mutlak doğruluk iddiasında olan, ezberci bir niteliğe sahiptir. Aslında bu Antik dönemin sonuna doğru ortaya çıkan, Ortaçağda geliştirilen ve günümüz felsefesinde de izlerine rastlanılan "skolâstik tavır" diye adlandırdığımız yöntem veya bakış açısından başka bir şey değildir.

Teolojik anlayışın hükmettiği skolâstik üniversiteler 18.asrın sonuna kadar etkili olmuştur. Bu yüzden olsa gerek 16.yüzyıldan 18.yüzyıla kadar Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz gibi gerçekten yaratıcı filozoflar üniversitelerin dışında yetişmişlerdir. Bu süreç sonucunda felsefe teolojiden bağımsızlığını kazanır ama yaşam tarzı olarak felsefeyi dışlayan skolâstik tavır farklı bir boyutta varlığını devam ettirir. Teorik felsefi söyleme karşı farklı bir teorik söylemle karşı konulur. Yeni felsefi anlayış 18.yüzyılın sonuna doğru Wolff, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel ile üniversiteye taşınır. Felsefe, Nietzsche ve Schopenhauer gibi bir iki istisnai düşünür hariç üniversiteye bağlı kalır. Bergson, Husserl ve Heidegger de bu sonuncu gruba dâhil edilebilir. Bu olgu çok önemlidir. Çünkü felsefi söylem üzerine üretilen felsefe Antik felsefeden farklı bir çevre ve atmosferde gelişmiştir²⁷. Modern üniversite felsefesi (felsefe yapanların kişisel yaşam stilleri hariç tutulması kaydıyla) doğal olarak bir yaşam tarzı veya yaşam biçimi değildir. Resmi eğitim sistemi bu felsefenin ana malzemesi, yaşam alanıdır; filozofların bağımsızlığı sürekli bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu bağlamda Schopenhauer'ın üniversite ve üniversite profesörlerine yönelik eleştirilerini hatırlamak yeterlidir.

26 Hadot (2005), s. 171.

27 Bkz. Hadot (2005), s. 172.

Aynı sorun veya tartışma modern felsefede de devam eder. Fakat bu durum modern felsefenin farklı şekillerde antik felsefenin birkaç varlıksal yönlerini yeniden kavramaya çalışmadığı anlamına gelmez. Örneğin Descartes *Meditasyonlar*'da bunu yapıyor. Keza Spinoza'nın *Etik*'i sistematik ve geometrik biçimiyle felsefi söyleme uygundur. Denilebilir ki, onun bu söylemi antik felsefeyle işlenmiş olan insan varlığını radikal tarzda değiştiriyor ve ona mutluluğu kazanmada takip edeceği yolu göstermeye çalışıyor²⁸. Schopenhauer ve Nietzsche'nin felsefesi de yaşam tarzında esaslı bir değişikliği talep ediyor. Bundan başka her iki filozof büyük ölçüde Antik geleneğe tabidirler. Nihayet Hegelci felsefenin etkisi altında genç Hegelciler ve Marx, teori ve praksisin ayrılmayacağı ve dünyaya yönelik aktif insani etkinin temel tasavvurları ortaya çıkardığını iddia ediyorlar. 20. asırda Bergson'un felsefesi ile Husserl'in fenomenolojisi sistemden daha çok yöntem üzerinde durarak, dünya algımızı değiştirmek istiyorlar. Heidegger tarafından başlatılan ve Varoluşçular tarafından geliştiren felsefi hareket, ilkesel olarak özgürlük sorununu ve insan eylemini felsefi sürece dâhil ediyor; gerçekte o ağırlıklı olarak felsefi bir söylem olsa da.

Antik dönemde bir insanı filozof olarak nitelendirmek için onun felsefi söyleminden ziyade yaşam biçimini göz önünde bulunduruyorlardı. Bir başka ifadeyle, felsefi bir yargı ancak belli bir yaşam biçimi olarak ortaya konulduğunda anlam kazanıyordu²⁹. Chrysippos; Epikür veya Stoacılar hep bu çerçevede değerlendirilmelidir. Aynı zamanda bir bilge olarak görülen Utica'lı politikacı Cato, her ne kadar o hiç yazmamış ve bir eğitim faaliyetinde bulunmamış olsa da, tümüyle Stoacılık ilkeleri dâhilinde hayatını idame ettirmiştir. Yine birçok ünlü devlet adamı Stoizmi pratik yaşamlarına uyarlamışlardır. Onlar Stoacılar gibi konuşuyor, hareket ediyor ve onlar gibi bir dünya görüşünü savunuyorlardı; yani onlar kozmik akla uygun bir yaşam sürdürmenin uğraşını veriyorlardı³⁰. Antik felsefe insanlara belli bir yaşam tarzı sunuyor, buna karşın modern felsefe biçim ve yapı olarak yalnızca uzmanların anlayabileceği teknik bir dil ortaya koyuyor. İnsan istediği gibi felsefeyi tanımlama, istediği yaklaşımı seçmede özgürdür. Ancak antik dönemde yapılan ve Descartes ile Spinoza'nın da sadık kaldığı tanım, felsefenin bir "bilgelik talimi" olması gerektiğidir.

Kısaca felsefenin yönlendirdiği asıl insani istikamet bilgelik halidir. Buna göre Antik gelenekte farklı felsefi okullardaki (Sokratçılık, Plâtonculuk, Aristotelesçilik, Epikürcülük, Stoacılık, Kiniklik ve Septiklik gibi) "yaşam modelleri", bilgelige vardiran çeşitli yollardır; düşünce ve kuram dâhilinde oluşturulan ve

28 Bkz. Hadot (2005), s. 172.

29 Bkz. Hadot (1995), ss. 172-173.

30 Bkz. Hadot (2005), s. 173.

buradan da somut insani varlığa, pratik yaşantıya uyarlanan bilgelik arayışının farklı biçimleridir.

III. Geleneksel ve Genel Bilgelikten Özel Bilgelige Geçiş

Antikçağda filozoflar “alim” ya da “bilge” olarak adlandırılırdı. Onlar, başta hayatın anlamı olmak üzere köklü, esaslı sorulara cevap arıyorlardı. Asya’da “bodhisattva”, “yogi” veya “guru” ile “şaman”; Ön-Asya’da “sophos”³¹; Afrika’da “büyücü doktor” *bilge (hekîm)* diyebileceğimiz insanlardı³². Keza vahyi dinlerde “peygamberler”, “hikmet sahibi” insanlar olarak gösterilir. Halk arasında özellikle yaşlı erkekler, “büyük babalar”, “dedeler” ama bazen de yaşlı kadınlar, “analar” (“Ahi Ana” örneğinde görülebileceği gibi) “bilge kişi” imajına sahiptirler. Bilgelğin her toplumda görülen bu şekline “halk bilgeliği”³³ adını verebiliriz. Özellikle halk bilgeliği söz konusu olduğunda bilge, bazen herkesin derdine uygun reçete yazan kişidir. Görünüşte bu görecelik bilgellik çelişiyor gibi olsa da aslında herkesin derdi farklı olduğundan aynı reçetenin herkese deva olamayacağı aşikârdır.

Çoğu düşünür bilginin bir çeşit “doğru inanç” olduğunu söyler. Buna göre doğru inancı yanlış inançtan felsefi etkinliğin temelinde olan akıl ve tecrübe ayırt eder. Ancak bilgiden farklı olarak inançta bir yargının doğrulanması öznel bir kabule dayanır³⁴. Yani inançta son noktada belirleyici olan, inanan kişinin onun doğru olduğuna dair kanaatidir. Bu yüzden inançta delil getirme zorunluluğu yoktur. Ayrıca bazı inançlar “saf, katıksız inanç” diye adlandırabileceğimiz ve

31 Bu noktada “sofist” sözcüğüne bir parantez açmak gerekiyor. “Sophia” veya “pratik bilgelik”ten türetilen “sofist” sözcüğü başlangıçta aşağılayıcı veya olumsuz bir anlam taşıyordu. Bu ilk kullanımında o, belli bir sanat türüne kâmilan sahip olan kişi için verilen sıfattı. Altıncı yüzyıldan itibaren Antik Yunanistan’da “sofist”, kültürel ve toplumsal sanatlarda pratik veya kuramsal yetkinlik gösteren insanları nitelemek için kullanılır. Bu bağlamda Yedi Bilge’ye, ozanlara, yasa koyuculara, hekim ve sanatkârlara bilge kişiler (Sofisteai) denilmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, A. Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.

32 Bkz. Saccio (2010), s. 33.

33 Bazen aynı anlamda “köy bilgeliği” deyimini de kullanılmaktadır. Ancak burada “halk bilgeliği” yaşanılan mekâna veya medenilik seviyesine bağlı bir tespit olmayıp, daha ziyade “yerelliği” vurguladığından onu kullanmayı köy bilgeliğine nazaran tercih ettik.

34 Kant’ın tanımlamasıyla, bir yargı hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (objektif) açıdan yetersizse “sanma”; öznel açıdan yeterli ama nesnel açıdan yetersizse “inanma”; hem öznel hem de nesnel açıdan yeterliyse “bilme”den söz ederiz Kant buradan hareketle inanmayı da üçe ayırır: “Spekülatif dogmatik inanç”, “pragmatik inanç” ve “ahlaki pratik inanç”. Bunlardan yalnızca sonuncusu ahlaki bir değere sahiptir (Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Y., İstanbul 1993, s. 373). Ayrıca bkz. S. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Y., Ankara 1992).

yalnızca “öyle kabul etme”nin yeterli olduğu inançlardır. Örneğin bir insan içinde şeytanın yaşadığına inanabilir. Ancak yine de biz güvenilir inancı güvenilir olmayandan ayırt edebilecek sağlam yöntemler bulmak zorundayız. Gerek teorik gerekse pratik felsefe için bilginin yokluğu düşünülemez; oysa bilgellik boyutunda bilginin yeterli koşul olmadığını görüyoruz. Bilgi, inanç ve pratiğin içerik ve kapsamından hareketle *halk bilgeliğinden evrensel bilgeliğe* kadar farklı bilgellik türlerinden söz etmemiz mümkündür³⁵.

Bilgeliğin bir takım ayırt edici vasıfları vardır. Yani bir insanın bilge olmasının belirli bilgi ve eylem koşulları mevcuttur ve bunların herkesin gözlemleyebileceği bir takım nitelikler olduğu kabul edilir. Ancak farklı kültürlerdeki çeşitli bilgellik figürleri ve bilgeliğin herkes tarafından hemen fark edilemeyecek yönleri bu kabule ihtiyatlı yaklaşmamızı gerektirir. Güney Amerikalı bir bilge ile Hintli veya Çinli bir bilgeden aynı tavırları bekleyemeyiz.

Doğru yaşama ve kurtuluşa yönelme *Hint bilgeliğinin* esasını oluşturur³⁶. Hintli düşünür ve bilgiler hakikate erişme yolunda yaşantı ve sezgiye, akıl ve teoriden daha fazla önem verirler. Özdisiplin, perhiz, sükûnet, tam bir yoğunlaşma gibi *talimlerle* hakikate erişmeye çalışırlar. Budha, metafizik veya teolojik bir sistem inşa etmeyi denemedi. O felsefi bir sistemden ziyade bir hayat tarzı ortaya koydu; anlayışı eylemden, varlığı fiilden ayırt etmeyen, hikmet, doğru davranış ve doğru zihinsel eğitimi içeren bir hayat tarzıydı bu. Budha öğretisini, fiziksel acı ve hastalıklar ile ruhsal endişe ve ıstırapların yol açtığı “acı” kavramı üzerine bina etti³⁷. Budizm’e göre hayat baştan aşağı acılarla doludur. Yaşamak acı çekmektir. Acıların kaynağı doyumsuz istekler ve tutkulardır; bunların nedeni de “bilgisizliktir”³⁸. Her tür istekten, hırstan, nefretten sıyrılabilen aydınlanmış,

35 Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin “Önsöz”ünde (çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara 2002, ss.2-3), Antik Yunan Felsefesinin *fizik, etik ve mantık* diye üç temel bilimi ayırt ettiğini; bunlardan fiziğe “doğaya ilişkin dünya bilgeliği”, etiğe de “ahlaka ilişkin dünya bilgeliği” denilebileceğini söyler. Kant ikinciyi “Ahlaksal Dünya Bilgeliği” veya “Ahlak Metafiziği” olarak da adlandırır. “Sıradan insan akli” veya “sıradan anlama yetisi” seviyesinde sahip olunan bilgi “Yaygın Ahlak Felsefesi”ni oluşturur. Buna göre “Halk Bilgeliği” sıradan akıl seviyesinde sahip olunan bir erdemdir. Ancak Kant *Temellendirilme*’nin “Birinci Bölüm”ünde ahlak konusunda sıradan aklın yargısıyla yetinilemeyeceğini; bu bağlamda *halk bilgeliğinden* (eğilim ve ayartmalardan uzak durmak için) *felsefi bilgiye, dünya bilgeliğine* geçiş yapılması gerektiğini vurgular: Masumiyet, “suçsuzluk olağanüstü bir şeydir, ama ne yazık ki, kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çıkarılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden oluşan bilgeliğin bile bilime gereksinimi vardır” (s. 20).

36 Bkz. Störig (2011), s. 76.

37 Bkz. Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 116; ayrıca bkz. Saccio (2010), s. 99.

38 Störig (2011), s. 53.

bilge kişi istencin bu kısır döngüsünden kurtulabilir. Acıların son bulması *yeniden doğumun* aşılmasına bağlıdır. Ancak asıl hedef, hep acı çeken kişinin iyi bir yaşamla daha üst basamakta yeniden dünyaya gelmesi değil, bu doğuş-ölüm zincirinden kurtulmak için çaba sarf etmesidir³⁹. Kurtuluşu seçen kişinin dünya işlerini bırakarak bir köşeye çekilmesi, yaşama isteğini yenmesi, nefsini köreltmesi gerekir. Kurtuluş için bu kadarı da yetmez, derin bir bilgi ve sezgi de bu çabalara eşlik etmelidir.

Çin bilgeliği, Hint düşüncesinden farklı olarak, *dünyaya sırtını dönmeyen* bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışın temelinde, gerek bireysel yargı ve eylemlerinde gerekse toplumsal ilişkilerinde etkin bir konumda olan *insan* yahut *bilge* yer alır⁴⁰. Mencius'a atfedilen bir deyişle, "Bilge beşeri ilişkilerin zirvesidir"⁴¹. Aslında bilgeliğin mahareti, bu dünya ile öte dünya düşüncesinin doğurduğu çelişkiyi aşabilmede yatar. Bu sentezi gerçekleştiren insan, "içsel olarak bilgelik ve dışsal olarak da krallık" karakterine sahiptir⁴². Felsefe bu anlayışta yalnızca bilinmesi gereken değil, aynı zamanda kesin olarak *tecrübe edilmesi gereken* bir bilgelik olarak kavranır.

Kadim Çin düşüncesinde hâkim olan üç geleneğe (Konfüçyanizm, Taoizm ve Çin Mahayana Budizmi) göre *hikmet*, insanın elde edebildiği, bu yüzden de aktarılması gereken bir değerdir. Oysa Batı felsefe geleneği hikmeti, "philosophia" bileşik sözcüğündeki vurguya uygun olarak, insani yetersizlik nedeniyle, hiçbir zaman yetkin bir şekilde erişilemeyecek olan, bu yüzden de sevilen, peşinden gidilen, araştırılan bir şey olarak kabul eder. Çin felsefesindeki bu üç gelenek, "bilgi" ve "hikmet" arasında ayırım yapmakla birlikte kısmen hikmeti farklı yorumlar. Diğerlerine nispetle bilgiye daha fazla yer veren *Konfüçyanizm*'e göre hikmet, göksel âleme referansla, kişinin kendisini ve kendi kaderini daha iyi anlama istikametinde kazandığı bilgi ve kavrayışların var ettiği bir yaşama becerisidir. *Taoizm* için hikmet, Tao'nun kurallarını anlama ve izleme noktasında kişinin özgür olması iken; *Çin Budizmi* onu, aydınlanma tecrübesi içinde kişinin kendi Budha tabiatını uyandırması olarak görür⁴³. Genel olarak Çin felsefesi saf kavramsal ilgiden (theoria) uzaktır ve daha ziyade pragmatik güdülerle hareket ederek, insan kaderini yönlendirecek *pratik hikmete* yönelir.

39 Bkz. Hiriyan (2011), s. 127.

40 Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 9.

41 Yu-Lan (2009), s. 10.

42 Yu-Lan (2009), s. 11.

43 Vincent Shen, "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum" (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, Sayı VI, 2004/3, s. 51.

Grek dünyasında bilgeliğin bir değer olarak oluşmasında en önemli halkalardan biri “Yedi Bilge” dediğimiz düşünürler dönemidir. Bilgeliğin “bilgi” temelli olmaktan ziyade masalımsı ve öğüdümsü bir nitelik taşıdığı bu dönem, bilimin değil pratik hayatın ön plana çıktığı, “Kendini bil!”, “Dürüst olmak güçtür!” gibi doğrudan pratik hayata yönelik ve yaşama sanatı ilkelerinin geçerli olduğu; akıl kadar anlama, hayal etme ve sezginin de rol oynadığı bir yapıya sahiptir.

Başlangıçta, yani Sokrates’te, bilgiye ve bilgeliğe çabalama bir bütünlük arz ediyordu. Bugün felsefe için bu birlik, eğer o bilime karşı bir bilgi formu olarak sınırlandırılırsa mevzubahistir. Herkes bilge olmak ister ve yaşlılık döneminde erişilir görünen bilgelik hali, herkesçe anlaşılırdır. Ancak bütün kapsamıyla ele alındığında bilgelik çok nadirdir ve tek bir ölümlü dahi ona erişebilmiş değildir. Doğaldır ki burada kastedilen “her şeyi bilmek” anlamındaki *ilahi* bilgeliktir. Sokrates bu nitelikte bir bilgeliğin insana değil yalnızca Tanrıya mahsus olduğu noktasında ısrarcı idi. Oysa *insani/beşeri* bilgelik derken, özellikle *halk bilgeliği* anlamında, olgun yaşlarda erişilebilir bir insani varoluşu kastediyoruz.

Genel anlamda bilgelikten söz edildiğinde ondan iki şey anlaşılmalıdır diyor Böhme: Bir yanda “şeyleri aşabilen” bir yetenek, bir yandan “başkalarına öğüt verme” yeteneği⁴⁴. Başkalarına öğüt verebilmek her şeyden önce bilgi temelinde mümkün görünüyor; ancak şeyleri, olayları aşabilme kişisel seviyeyle ve yaşam tarzıyla ilgili bir durumdur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bilimle ne birinin ne de ötekinin doğrudan bir bağlantısı vardır. Eğer biz bilginin başkalarına öğüt vermeye dâhil olduğunu düşünürsek, o zaman *bilimden* ziyade “yaşam tecrübesi”nden söz ediyoruz demektir. İnsanın eriştiği *kişisel seviye*, insanın neyi bildiğine bağlı değildir. Gerçekten insanın bilim adamı olarak sahip olduğu seviye ile ahlaki nitelikleri dolayısıyla sahip olduğu seviye birbiriyle doğrudan bağlantılı değildir. Biri çok iyi bilim adamı ama kötü bir insan olabilir veya tersi. Buradan hareketle denilebilir ki bilgelik öncelikle *bilginin eğitimiyle* ilgilidir, bilimle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Bu tespitten hareketle bilgeliğin başka bir boyutu karşımıza çıkıyor: Avrupalı tarz felsefe veya *felsefi bilgelik*. Hint ve Çin toplumlarının bilgelik öğretilerini felsefe üst kavramı altında toplamak, Avrupa merkezli bir yaklaşımın ta kendisidir. Bugün kullandığımız anlamda felsefe kavramı Greklerin aydınlanma dönemine karşılık gelir ve sonrasında Avrupa’da “felsefe” adı altında gelişen her şey hep bu temel üzerine bina edilir. Whitehead haklı olarak, bütün sonraki felsefeyi Platon’a düşülmüş dipnot olarak gösterir.

Ancak başka kültürlerde de benzer gelişmeler söz konusudur. Yakınlık, felsefe kavramından ziyade ortak bir amaç, yani *bilgelik ideali* sayesinde mümkün olabilir. Buna göre, Taoizm, Hinduizm ve Budizm gibi kadim kültürlerin bilgelik öğretileri “felsefe” olarak değerlendirilebilir demek yanlış bir yaklaşım-

44 Böhme (1994), s. 21.

dır. Çünkü bizzat felsefe, bilgeliğin pek çok yolundan yalnızca biridir. Gerçekten felsefe bilgeliğin özel bir şeklidir. Bu yolun özel oluşu, bilginin buna eşlik etmesindedir; gerçi öyle bilgi ki, bu bilgi ya bizzat bilimdir ya da bilimsel bir niteliğe sahiptir.

Sokrates hem felsefi bir yaşam tarzıyla (hayatında felsefeye vücut kazandırmakla) hem de şu veya bu bilimin değil, bilginin bilimselliğinin ilk vurgulayıcısı olarak kendinden sonrakilerin ana modelidir. Sokratik diyalog ve yöntem, yukarıda da belirtildiği gibi, yalın sanı ile gerçek bilgiyi birbirinden ayırt etme esasına dayanır. Bir şeyi gerçekten bilen bir kişi, buna dair sebepleri de gerekçelendirmiş bir şekilde ortaya koyabilmelidir. Temellendirilmiş bilgi ise *bilim*dir. Bu strateji ne ölçüde bilgeliğe çabalamaya hizmet ediyor diye sorulduğunda, cevabı Sokrates'in ana parolası verir: Erdem= bilgi. Ancak erdem ne türden bir bilgidir? Çünkü herhangi bir konu veya sanata dair bilgi insanı mutluluğa vardırılmaz. Örneğin, Sokrates öncesi doğa filozoflarının ilgilendiği türden soyut kuramsal bilgi, bireyin yaşamına uygunluğu veya katkısı söz konusu olmadığından mutluluk açısından işlevsel değildir. O zaman insanın kendine has doğasını gerçekleştirmeye yarayan, onu *eudamoniya*ya erdiren, yani insanı iyi kılan biricik bilgi, *iyi* ve *kötün*ün ne olduğunu bize bildiren bilgidir. İşte bu Sokrates'in *phronesis* veya *sophia* adını verdiği bilgidir, yani *bilgeliktir*⁴⁵. Her şeyden önemlisi, bilgelik veya onun esasını oluşturan erdem çalışmayla, alıştırma ve talimle, sıkı bir disiplinle kazanılabilir. Erdem böylece söylemden ziyade eylemin konusudur. Erdemli çabanın sonucu da bilgeliğin hedefi olan esenliktir, mutluluktur. Şimdi Aristoteles'in bilgelik sınıflamasına daha yakından bakalım.

Yukarıda da belirtildiği gibi, mutluluk (*eudamonia*) veya insani iyiyi “ruhun (aklın) erdeme uygun etkinliği”⁴⁶ olarak tanımlayan Aristoteles, bundan sonra da ruhun “aklı olan” ve “aklı olmayan” iki yönüne binaen iki temel erdem ve bunlara karşılık gelen iki farklı bilgelik türü ortaya koyar. “Ahlaki (karakter) erdemler”e karşılık gelen “pratik bilgelik” ve “entelektüel (*dianoetik*) erdemler”e karşılık gelen “teorik bilgelik”. Bunları “yaşama bilgeliği (*phronesis*)” ve “felsefi bilgelik (*sophia*)” diye de adlandırabiliriz. Her ne kadar *pratik bilgelik*⁴⁷ insanın kendisi

45 Bkz. Versenyi (2010), s. 138 vd.

46 Aristoteles (1998), 1098a.

47 *Phronesis* (*pratik bilgelik*) bir bilim değildir, çünkü yaşam bilgisi başka türlü olması mümkün olabilen nesnelere üzerinde düşünüp taşınırken, *bilim* (*episteme*) konu olarak kendisine başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere seçer. *Phronesis*, *tekhne* (*pratik yapabilme/sanat*) de olamaz. Gerçi hem pratik bilgelik hem de sanat (*tekhne*) nesnesi başka türlü olabilecek konulara ilişkindir. Ancak *tekhne*'de yaratma ve buna uygun yetenek mevzubahis iken, *phronesis*'te eylem yani yapıp etme söz konusudur. Yaratmada amaç kendisinde değil, üretilen şeydedir. Oysa erdemli eylemin bizzat kendisi amaçtır. Krş. W. David Ross, *Aristoteles*, A. Arslan (çev.), Kabcacı Y., İstanbul 2011, s. 316 vd.

için iyi ve yararlı olan şeyleri (insanı iyi ve mutlu bir yasama vardi racak yolları bulma anlamında) doğru olarak hesap edebilmesidir. O insanın düzgün bir şekilde düşünüp tartmasına yarayan *ahlaksal doğru görüş*⁴⁸ olarak karakter erdemlerinin ana ilkesi, ölçüsü konumundadır. Keza, yaşama bilgeliğine sahip kişi (*phronimos*) aynı zamanda kendisi ve bütün insanlar için *en iyi* hayatın *theoria* hayatı olduğunu, en yüksek mutluluk için nihai olarak bu hayat tarzına, teorik bilgiğe yönelmesi gerektiğini bilir.

Hakiki bilgelik *teorik* bilgeliktir (*sophia*). Teorik veya felsefi bilgelik, bilginin en tam biçimidir. O, en yüksek varlık biçimlerinin bilgisidir ve insani iyileri (*phronesis*) tespit etmekten ziyade, en yüksek hedeflere yönelir ve ilahi, değişmez şeyleri araştırır⁴⁹. Felsefi bilgelik, en değerli nesnelere *nous* ile bilimsel bilginin (*episteme*) birliğidir. *Phronesis*, doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. *Phronesis* 'e sahip olan (yani erdemi doğru kuralla uygun hareket etme olan) kişi *sophia* 'ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşünmez. Bu yüzden felsefi bilgelik yasama bilgeliğinden üstündür ve insan için en ideal hayat tarzını (*teoria* yaşamını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mutluluğa vardi racak yolları gösterir. Kaldı ki herhangi bir ahlaki erdem (Sokratik anlamda) pratik bilgeliği, pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerekli kılar⁵⁰. Pratik bilgelik en azından bize hakiki mutluluğa erişmek açısından doğru amaçları seçti rdiği için, insana nihai amacı olan *teoria* yaşamının yolunu açar. Saf seyir veya temaşayı biz ancak bizdeki ilahi yön yani aklımız sayesinde yaşayabiliriz, yalnızca o bizi sonsuz tanrısal mutluluğa eriştirebilir. Kısaca, Aristoteles'te *pratik bilgelik* (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın günlük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; *teorik bilgelik* ezeli-ebedi ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Bu bağlamda pratik bilgelik, bilimsel ve felsefi bir yaşam için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bilgelik ne de özellikle teorik bilgelik doğrudan mutluluğu elde etmenin aracıdır; mutluluk bunların *işletilmesiyle*, *talimiyle* oluşan şeydir.

IV. Bilgelik Talimi Olarak Felsefe

Philo-sophos (bilgelik-sevgisi) sözcüğü eski Grekler ve Romalılar için böyle bir felsefi anlayışı ortaya koyacak vurguya sahipti zaten. Özellikle Platon'un

48 Krş. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 106.

49 Aristoteles (1998), 1141a.

50 Ross (2011), s. 344.

eserlerinde tasvir edilen Sokrates, ilahi anlamda bir bilgi değildi ama bilgeliği elde etmenin, bilgece yaşamının ne olduğunu biliyordu. *Düşünce talimi olarak felsefe* buna göre belli bir hedefe erişmeyi deneyen varoluş tarzının irade gücü, yani bilgeliktir. Bilgelik olduğu için de insanların çoğu için erişilmez olan şeydi aslında. Felsefe, yaşam şeklinde köklü bir değişim ve dönüşüm talep eden, ruhsal ilerlemeyi konu edinen bir yöntem öneriyordu. Böylece yaşam tarzı, felsefenin hem *aracı* yani bilgelige erişmek için girilen her tür deneme ve uğraş, hem de *amacı* yani bizzat bilgelikti.

Bilgelik, sıkça vurguladığımız gibi, yalnızca *bilgiyi* temsil etmiyor aynı zamanda yeni bir varoluş tarzına karşılık geliyor. Paradoks tam da burada karşımıza çıkıyor. Antik düşünürler bilgeliğin tüm kapsamıyla erişilmezliğinin farkında olmalarına rağmen, ruhsal ilerlemeye çaba göstermenin gerekliliğine inanıyorlardı. İnsan bu en yüksek amaca, kendinde bilgelige, sürekli ve kalıcı olan bir durum olarak erişemese de, en azından onu belli anlarda tecrübe edebileceğini ve eylemlerini yönlendiren aşkın bir norm yapabileceğini bilir⁵¹.

Bilgelik ideali, ruh sükûneti (ataraksia), içsel özgürlük (autarkie) ve kozmik bir bilinci beraberinde getiren bir yaşam şeklidir. Felsefe öncelikle kaygıya karşı bir iyileşme pratiği sunuyor. Bu yaklaşım ilkin Platon'un öğrencisi Ksenokrates'te sonra Epikür, Stoalılar ve Septiklerde ortaya çıkıyor. Septikler de, öteki filozoflar gibi, ruhsal barışı sarsılmazlıkta ve yargıların eminliğinde aramaktaydılar.

Bilgece bir tavır olarak felsefe, bağımsızlık ve içsel özgürlüğün kazanılabildiği bir yöntem, Ben'in yalnızca kendisine bağımlı olduğu bir durum olarak anlaşılıyor⁵². Bu motif veya bu şekilde oluşan bir bilinç Sokrates'te, Kiniklerde, dahası saf *seyre dalış* olarak Aristoteles'te, Epikür ve Stoalılarda bariz bir şekilde göze çarpar. Bazen bu hale, Septiklerde olduğu gibi, her bir düşünce reddedilerek erişilir. Epikürcülük ve Stoacılıkta bu temel yaklaşıma, (kozmosun/evrenin bir bölümünü oluşturan bilinç ve evrenin sonsuzluğuna yayılan Ben olarak) *kozmetik bilinç* de eklenir. Antik zamandaki bilge her *an* kozmosta yaşıyor olduğunun farkındadır ve kendisiyle uyumlu olmak zorunda olduğu evrenin akışına riayet eder.

Antik dönemde felsefe sürekli bir alıştırmaya olarak ortaya konuluyor: O yaşamın her *an*'ını kontrol altında tutmayı ve her bir *an*'a verilen üstün değer bilincinde olmayı, keza insana kozmosun perspektifinden bakmayı öngörüyor. Bilgelikteki alıştırmaya antik etik ekollerde ve mistiklerde sıkça görebileceğimiz gibi, gerçekte kozmik boyutu şart koşuyor. Buna karşın *sıradan* insan dünya ile

51 Bkz. Hadot (2005), s. 165.

52 Bkz. Hadot (2005), s. 166.

irtibatını yanlış kuruyor, sınırlı olan zaman ve mekâna mahkûm oluyor; dünyayı daha fazla olduğu gibi (nasıl ise o şekilde) algılamıyor, tersine arzularını tatmin edebileceği bir araç olarak görüyor.

Bilge, manevi bir *halihazırdalık* ile tümü gözlemleyen kişidir. O, evrensel bir bakış açısına göre düşünür ve davranır. Öte yandan o bizzat *tüme* ait olduğuna dair bir duygu veya algıya sahiptir. Bu *kozmetik bilinç* Antik dönemde evrenin bilimsel bilgisine karşın farklı bir konumu içerir. Bilimsel bilgi nesnel ve matematikseldir, buna karşın kozmik bilinç ruhsal bir alıştırmaların sonucudur. “Dünyanın totalitesine dalmak”⁵³ diye Hadot’un adlandırdığı bu hal, kozmosun devasa akışı dâhilinde ve bütünü perspektifinde bireysel varlığı bilinçlendirmeye hizmet eder.

Antik düşünürün hayat anlayışını ve yaşam tarzını belirleyen birbiriyle bağlantılı üç temel ilişki söz konusudur: Kişinin kendiyile ilişkisi, kozmosla ilişkisi ve öteki insanlarla ilişkisi⁵⁴. Bazı ekollerde zayıf gibi görünse de üçüncü ilişki sahası antik gelenekte oldukça zengin ve eğitici. Bir kısım modern felsefe tarihçileri Antik felsefeyi bir kaçış, bir kendi içine çekiliş olarak görmek isterler: Plâtoncularda idealar sahasına yönelme, Epikürcüler ve Kiniklerde politik yaşamdan uzaklaşma, Stoacılar da ise kadere teslim olma. Hakikatte bu değerlendirme Hadot’a göre iki açıdan doğru değildir: Öncelikle Antik felsefe sürekli olarak belli bir grupta tatbik edilen bir felsefedir; Fisagorecu toplulukta, Plâtoncu sevgide, Epikürcü dostlukta veya Stoacı ruhsal yönelimde olduğu gibi. Antik felsefe topluluk halinde bir etkinliği şart koşuyor. Bir topluluk ki bütün üyeleri ortaklaşa araştırıyorlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardım ediyorlar ve aralarında sıkı bir manevi bağ kuruyorlar⁵⁵. Öte yandan çoğu filozof, hatta Epikürcüler, devlete etki yapmaktan, toplumu dönüştürmekten, vatandaşlara kılavuzluk etmekten geri durmamıştır. Siyasi kavrayışlar farklı olduğundan, devleti, kralı veya sultanı etkilemeye yönelik daimi bir çaba söz konusudur. Özellikle Stoacılıkta insanlığın hizmetinde olma, doğru davranma ve toplumsal ödevler üzerine bilinçlenme çok önemlidir. Daha da önemlisi böyle bir düşünmeyi sürekli ve işlevsel kılmak için daima tetikte ve uyanık olmalıyız ve kadere rıza göstermeliyiz. İster kozmik akıl olsun ister her insanda ortak olan akıl olsun her birine yönelmiş olan bir ve aynı bilgeliktir. Doğru davranmak, insani topluluğun hizmetinde olmak ve mümkün olduğunca siyasi tutkularından uzak durmak felsefî bir yaşamın gereğidir. Başka bir ifadeyle, felsefe üzerine bina edilmiş olan bir hayat topluma karşı içsel bir sorumluluk var eder.

53 Hadot (2005), s. 175.

54 Bkz. Hadot (2005), s. 175.

55 Bkz. Hadot (2005), s. 176.

Böylece felsefi yaşam tarzı bize ezber bir şekilde öğrenilmiş soyut ilkeleri şimdiki an'ın canlı hissiyatına aktarıp varoluşsal bir bilince nasıl eriştirebileceğimizi, hayatın karşımıza çıkarttığı sorunları nasıl çözebileceğimizi gösteren bir pratiktir. Antik felsefenin insandan temel talebi kendini bizzat dönüştürmesidir. Felsefe iyiye yönelmedir, değişimdir, düşünce ve hayat tarzında esaslı bir devrimdir. Bu bazen, Sokrates'te olduğu gibi, bilgenin hayatı pahasına da olsa peşinden gitmekten geri kalamayacağı zor bir tercihtir.

V. An'ı Yaşamak

Şimdiki zaman veya *an*, yaşam tarzı olarak felsefenin merkezinde yer alır. Ancak *an* yalnızca felsefenin değil, bilgelikle ilişkilendirebileceğimiz pek çok dini ve mistik anlayışın da ağırlık noktasını oluşturur.

Antik insan bugünün insanından daha az kaygı ve korkulara sahip değildi. Onlar da bizim gibi, *şimdiki an*'ın sıkıntılarından, doyumsuzluklarından, geleceğin belirsizliğinden ve kaçınılmaz olan ölümden mustarıptiler. Çare olarak Antik filozoflar, Epikürcüler ve Stoacılar başta olmak üzere, kaygıdan uzaklaşmayı, iç özgürlüğe erişmeyi öneriyorlardı. İnsanın hedeflerini bizzat belirleyebilmesi amaçlanıyordu. Gösterdikleri çözüm yolu insanı gelmiş ve geleceğin baskısından kurtarmayı, yalnızca şimdide yaşatmayı mümkün kılıyordu. Greklerin şimdiki an'ı, biraz sanatsal ama kesin olarak felsefi bir idealdi. O, filozoflar tarafından çaba sarf edilen bir duruma karşılık geliyordu, yani bilgelik durumuna. Stoa ile Epikürcüler arasındaki öğretisel farklara rağmen, her iki okul yaşanan an'ın tecrübe edilmesi noktasında yapısal bir benzerliğe sahiptiler.

Platon'un *bilgesi*, duyusal dünyadan sonsuz dünyaya yönelik daimi bir çabanın içerisinde. Ancak bilge duyusal dünyada yaşadığı süre içinde sonsuz âlemlerle irtibatı ancak ideleri temaşaıyla, her bir an'ı seyirle kurmaktadır. Bilgenin içinde yaşadığı zaman, an'ın tecrübesi olarak herhangi bir zaman dilimi değildir, aksine zamanın ve sonsuzluğun buluştuğu yüceltilmiş an'dır. Şimdiki zamanın, daha doğrusu an'ın bu tarz bir kavranışı daha sonra mistiklerde ve teist varoluşçulardan Kierkegaard'da etkili olmuştur.

Stoacılıkta ve Epikürcülükte *felsefe yapma* sürekli, asla sona ermeyen, yaşamla aynileşen ve her an yenilenmek zorunda olan bir süreçtir. Her iki durumda da bu süreç *dikkati yönlendirme* olarak tanımlanabilir. Stoacılıkta dikkat amacın saflığı, bir başka ifadeyle insani iradenin evrensel akıl veya iradeyle uyuşması üzerine yoğunlaşıyor. Epikürcülük dikkati zevke, nihai olarak varoluştan duyulan sevince yöneltiyor. Ancak dikkatin yoğunlaşması ve hedefe erişebilmek için çok çeşitli alıştırmalar yapmak gerekir. Her şeyden önce daima değişen yeni olay ve olgular karşısında bilinçlenmeyi mümkün kılan, yaşamı anlamlandıran, vicdani

keskinleştiren ve zamana karşı tam bir tavır aldırان, yaşam ilkesel önermelerin derin bir tefekkürü ve içselleştirilmesi şarttır.

Gerçekte Stoalılar ve Epikürcüler *an*'ın, geçmişin olumsuz anıları tarafından karartılmasına ve belirsiz olan geleceğin boş beklentilerince huzursuz edilmesine fırsat vermeden *şimdiki zamanda* yaşanmasını tavsiye ediyorlar. Her iki felsefi istikamet için, içinde bulunulan an mutluluk için yeterlidir; çünkü o, bağlı olduğumuz ve bize ait olan biricik gerçektir⁵⁶. Stoalılar ve Epikürcüler her an'a büyük önem veriyorlar: Onlar için belli bir anda gerçekleşen bilgelik sonsuzlukta gelişen gibi tam ve yetkindir; an, sonsuz zaman diliminin sahip olduğu değere sahiptir. Özellikle Stoalı bilgiler için her bir an'da kozmosun totalitesi içkindir. Hem Stoalılar hem de Epikürcüler şimdiki an'ı, geçmişi ve her şeyden önce geleceği bir kenara atma pahasına elde ediyorlar. İki ekol de mutluluğun yalnızca şimdiki an'da elde edileceğini, mutluluğun bir anlık görüntüsünün, daima gelişen mutlulukla aynı olduğunu ve benzer şekilde mekânsal bir engel olmaksızın onun bulunabileceği veya bulunması gerektiği anlayışını taşıyorlar⁵⁷. Buradan hareketle her iki okul şimdiki an'ın arka planındaki kozmik akışa ve varoluşun en küçük an'ına sonsuz bir değer atfediyorlar.

Soruna genel olarak baktığımızda Antik ve aynı zamanda günümüz insanının derinden sarsan manzara şudur: Zamanın baskısı insanı bunaltıyor, gelecek belirsizdir, ölüm ise bizi sürekli tehdit etmektedir. Bu vahim durum ancak Antik felsefenin (kozmetik olayların gerçekleştiği evren içindeki oluştan hareketle) çok yüksek seviyedeki bir varoluşun tam ve sonsuz bir bilincine erişme ideali kabul edilirse kavranabilir ve aşılabilir.

Bu noktada Epikürcülüğe özel bir parantez açmak gerekiyor. Epikürcülük gerçekten klasik felsefenin canlandırdığı aşkıyla irtibatlı yaşam tarzından oldukça farklı bir anlayışa sahiptir. Epikürcü yaşam tarzı *zevke* yöneliktir, daha doğrusu zevkle dolu bir varoluşa. Ancak bu zevk kavramı asla aşırılık ve ayartıcılık özelliği içermez. O ne doyurulan arzu ve isteklerin niteliğine ne de bunların gerçekleştirildikleri zaman aralığına bağlıdır, yani zevkin niteliği doyurulan arzuların niteliğinde aranmaz. En iyi ve etkili zevk, bedeni acılardan ruhu da kaygılardan uzak tutan, en emin şekilde doyuma vardırان zevktir. Bu da doğal ve zorunlu olan isteklerin doyurulmasıyla, yani doyurulmaları hayatın muhafazası için esaslı ve kaçınılmaz olanlarla kazanılır. “Acımama, üşümeme ve susamama: Her kim böyle bir durumdan hoşnut olur ve bu hali devam ettirirse, o mutluluk açısından Zeusla yarışabilir”. Yine, “Zeus’u mutlu kılan”, diyor Epikür, “kendi varlığıyla ilgili sonsuz sürenin bilgisi değildir, tersine varlığının biricik olan şimdiki an'ıyla

56 Bkz. Hadot (2005), s. 169.

57 Bkz. Hadot (2005), s. 105.

ilgili tattığı zevktir ve bu sonsuzca zevk gibi tam ve mükemmeldir. İnsan da aynen Zeus gibi ölümsüz olur, çünkü ölüm hayatın bir bölümü değildir⁵⁸.

Ancak budala insanların peşinden koştuğu zenginlik ve şöhret gibi hevesler, onları an'ı yaşamaktan alıkoyup geçmiş ve geleceğin belirsiz diyarına sürükler. Oysa saf ve etkili zevk hissi, örneğin bir açlık ve susuzluğun giderilmesinde yaşanan, an'da basit bir şekilde kazanılabilir. Zevk yalnızca doyurulan arzuların niteliğinden değil, aynı zamanda zamanın akışından da bağımsızdır. O, mükemmelleşmek için zamana ihtiyaç duymaz. Epikürcüler açısından zevk zaman kategorisinde yer bulmayan bir gerçeklik olarak kabul edilir. Epikürcü sevincin sırrı nihayet sonsuz zevk hissini yaşamada bulunur; bu bilinçli bir şekilde oluşur ve yalnızca bir an'lıktır.

Bir yerde geçmişini hatırlama, suçluluk hissi ve kaygı bir yerde de geleceğe yönelik umut ve korku yaşanan an'ın keyfini kaçırdığından, Epikürcüler şimdiki zamanın sınırları dâhilinde kalmayı deniyorlar. Onlar, rahatlamayı öngören ve her bir olumsuzluğu gideren bir bilgelik öğretisi sunuyorlar. Görünüşte çok kolay ama aslında yerine getirilmesi zor olan pek çok istekte bulunuyor bu öğreti: O arzuları aklın yargısına tabi tutmayı ve yalnızca kesin olarak tatmin edilenlere izin vermeyi şart koşuyor⁵⁹. Gerçekte yaşam tarzının tam bir dönüşümü söz konusudur ve bu dönüşümün çok önemli bir boyutu bizim zamana dair kavrayışımızı değiştirmekten geçiyor.

Epikürcülerin gözünde insanların ekseriyetini oluşturan ahmaklar, ruhsal hastalıklara duçardılar; dizginsiz ve katıksız bir istekle para, güç ve duysal zevk peşinden koşarlar. Bu tutkuların hepsinin ortak özelliği şimdiki zamanda doyurulmamalarıdır. Bu yüzden diyor Epikür, ahmakların hayatı doyumsuzluk, şükürsüzlük ve kaygı doludur. Binaenaleyh, bizi bilge yapan da ahmak kılan da an'ı kavrama ve yaşama biçimimizdir. Epikürcü zevkin sırrı, Epikürcü *içsel huzur*, her an'ı yaşanacak en son an ama aynı zamanda ilk an'mış gibi algılamada yatıyor.

Stoalıların vurgusu, an'ın zevkini çıkarmadan çok *ruhsal sükûnet* arayışında ortaya çıkıyor. Ancak buradaki *şimdi* belirleyici bir role sahip ve Stoalılar Epikürcülerin an'a yoğunlaşan, geçmiş ve geleceği kenara koyan talimine genelde katılıyorlar. Mark Aurel, insanın yalnızca şimdiki zamana tesir edebileceğine, geçmiş ve geleceğin insanın kendi gücü dâhilinde olmadığına, bu şekilde onlarla ilgilenmesinin âlemi ve anlamı olmadığına inanır⁶⁰. Onun şimdi'ye yoğunlaşan

58 Aktaran: Hadot (2005), s. 110.

59 Bkz. Hadot (2005), s. 106.

60 Bkz. Böhme (1994), s. 202.

stratejisi özellikle huzursuzluklardan uzaklaşma ve ölüm korkusuna karşı bir savunma işlevi görür. Bu şekilde gelecekte ve geçmişten uzaklaşan ve ölüm korkusundan sıyrılan tavırlarıyla Stoacılar gerçek yaşamı şimdi'nin varlığında bulurlar.

Seneca'ya göre de her doğan günü kaygısız bir şekilde bekleyen insan (kaygısız bir şekilde çünkü o biliyor ki geçip gitmiş günde o yapması gerekenleri yapmıştır ve daha fazla beklentisi yoktur) tam anlamıyla mutludur ve kendisinin gerçek hâkimidir. İnsan her günün akşamında, “Ben bugünü yaşadım!” veya “Bugün benim hayatımın son günüdür!” diye kendini hesaba çekebilmelidir⁶¹. Bu aynı zamanda kişinin kendisini hayatın bir sonu olduğuna dair bilinçli olmaya bir çağrıdır; zevk almanın sonsuz değeri şimdiki an'da var olmada ortaya çıkar. Burada yeniden *sınırlı* ile *sınırsız zaman arasındaki çelişki*yle karşılaşırız. Bilgi sınırlı zaman içerisinde ancak sınırsız zaman içerisinde olan şeyi kavrar. Bu yüzden bilge zamandan bağımsız olan, sürekli ve sonsuz olan doğanın bakış açısına sahiptir.

An'ı algılamaya yönelik Antikçağın belli başlı etik okullarının tavrını genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, konunun Ortaçağda İslam dünyasında tasavvufi düşünce geleneği içerisinde erişmiş olduğu duruma kısaca değinmek istiyoruz.

Klasik İslam mistisizminin esasını panteizmden ziyade *pan-enteizm*⁶² diye adlandırabileceğimiz, bütün varlığı kendinde toplayan, ezeli, ebedi ve yaratıcı olan yalnızca bir “Allah”, “Hak” yahut “Kadir-i Mutlak” inancı oluşturur. Buna göre, Allah hariç bütün varlıklar gerçek veya kalıcı değildir. *Zaman* dediğimiz şey de, olayların peş peşe gelmesinden, daha doğrusu yalnızca zihinde var olan an'ların birbirini takip etmesinden kaynaklanan bir yanılsama, bir soyutlamadır. Hakiki zaman, “Mutlak Zaman” veya “An'ı Daim”dir. Ezel ve ebed onda birleşir. Bütün varlıklar her an doğmakta ve yine her an, an'ı daim üzerinden Mutlak Varlık'la birleşmektedir. Bu bakımdan zaman her noktası bir başlangıç ve son olarak kabul edilen bir daireye benzetilir. Mutlak zaman'a erişmek için geçici ve aldatıcı olan zaman ve mekandan, Mevlana'nın tabiriyle, “Varlık Alemi”nden kurtularak, “Yokluk Alemi”ne, “Huzur'u Daim”e geçiş yapmak gerekir⁶³.

61 Krş. Hadot (2005), 111; ayrıca bkz. Hadot (2011), s. 190. Aslında, “Hiç ölmeyeceğini zanneden kişi gibi (dünya için) çalış, yarın öleceğinden korkan kimse gibi de (dünyaya bağlanmadan) kaçın” hadisiyle dile getirilen İslami anlayış da, ölüm ve yaşam karşısındaki bu kuşatıcı tavrı formüle etmektedir.

62 *Panteizm* ile *pan-enteizm* arasındaki benzer ve farklı yönleri karşılaştırmak için bkz. S. Mehmet Aydın (1992), s. 179–200.

63 Kadim toplumların zaman algısı için bkz. Ahmet E. Uysal, “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII, 1-2, s. 190-1.

Mevlana'ya göre arif ve hikmet sahibi insan âlemde bulunan her şeyin her an değişim içinde olduğunu, bütün âlemin her an var olup her an yok olduğunu bilir. *Mesnevi*'de bu yaklaşım şöyle dile getirilir:

Demek ki senin için her an ölüm ve geri[...] dönüş var.

Mustafa: 'Dünya bir andır' buyurdu.

*Bizim düşüncemiz havada O'ndan bir oktur. Havada nasıl durur?
[Yine] Allâh'a gelir.*

*Dünya her solukta yenilenir, bizse durur[gibi görünmesi] yüzünden
bu yenilenmeden habersiziz.*

*Ömür ırmak gibi yeniden yeniye [akıp] gelir. [Ama] bedende bir
süreklilik gösterir.*

*O, elinde hızla salladığın [sopanın] kıvılcımı gibidir; hızdan dolayı
sürekli bir şekle sahiptir.*

*Ateşli sopayı uygun bir şekilde sallarsan, ateş göze upuzun [bir çizgi
gibi] görünür.*

Bu sürenin uzun oluşu [Allah'ın] yaratışının hızındandır⁶⁴.

Ahmet E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”⁶⁵ adlı makalesinde Mevlana'nın burada, genel kabul gören “Dairevi Zaman” anlayışından farklı bir zaman anlayışı ortaya koyduğunu söylüyor. Her şeyi içine alan “Zaman Çemberi” bir noktada başlayıp tekrar o noktaya dönmesine karşılık, Mevlana'nın tasvir etmeye çalıştığı zaman anlayışında bütün âlem, âlemdeki her varlık belli bir an için vardır ve bu an içinde birlik, çokluk olarak ve çoklukta birlik olarak kendini gösterir. Bu yaratma ve yoketme işi hızlı ve sürekli olduğundan biz her şeyi (resimlerin hızlı bir şekilde birbirini takip ettiği sinema filminde olduğu gibi) devamlı görürüz. Mevlana *Mesnevi*'nin bir başka yerinde şimdiki zaman'ın önemini şu etkili sözlerle ortaya koyar:

*Ey arkadaşı, sufi vaktin oğludur; yarın deyip durmak yol şartından
değildir⁶⁶.*

Mevlana, bilgenin an'ın bilincine varan ve onu en iyi şekilde değerlendiren kişi olduğunu, insani varoluşun hakiki yönüne gönderme yaparak şöyle seslendirir:

64 Mevlana, *Mesnevi*, Hicabi Kırlangıç (çev.), Konya Kültür Y., Konya 2007, Cilt I, 1143-1149.

65 Ahmet E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”, *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf_*

66 Mevlana, *Mesnevi*, I, 133.

*Yaşadığın zamanın fırsatını elden kaçırmadınsa vaktin adamı da,
genci de, yaşlısı da sensin*⁶⁷.

Bir bakıma insanı bilge veya sıradan bir kişi kılan şey an'a yüklediği anlamdır. Mevlana'yı geçici an ve mekân'ın üzerine yükselten "aşk"tır. O, aşkla sıyrılır bütün dünya sebeplerinden, aşk öğretir ona bu dünyanın gerçek olmadığını. Aşkta kaybolur zaman ve mekân ve aşkta yakalanır *gerçek an*. Kısaca aşk, sevgi ve mutluluğun tümüyle hissedildiği an'dır.

Türk mutasavvıflarının duyuşsal olarak algıladığımız geçici zaman ile mutlak zaman (An'ı Daim) arasında yaptığı ayrıma, Gölpinarlı'nın, *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*⁶⁸ adlı eserinde aktardığı ve Abdulkadir Belhi'ye ait olduğu düşünölen bir şiirde şöyle vurgu yapılır:

*Kime kimfeyz erer ol feyz eriştir An-i dâimden
Zamanın bâtınıdır An-ı dâimden eder iksa
Bu çerh dolabı hem ol An-i daim üzre devreyler
Ki her devrinde bin suret ile zahir olur a'zâ
Kamu eşyaya hakim An-i daimdir Zaman içre
Ki her mazharda zahir An-i daim sırrıdır cana
Erer feyzi vucud insana daim An-i daimden*

Geçmiş ve geleceğin yanında an veya halin de hakkıyla değeriendirilmekten sonra ziyan olacağını söyleyen Erzurumlu İbrahim Hakkı, bu görüşünü *Tevzifname*⁶⁹ adlı şiirinin bir bölümünde şu şekilde mısralar döker:

*Maziye göçüp gitme
Müstakbele hem dalma
Kâl ile dahî olma
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler.*

Goethe'nin Zelter'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, antik sanat ve yaşam tarzının karakteristiği, şimdiki an'da yaşama yeteneğinde ve buna dair bilgiye sahip olmanın gerekliliğine yaptığı vurguda aranmalıdır. Goethe böylesi bir

67 Mevlânâ, *Rubâiler*; II, M. Nuri Gencosman (çev.), Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1971, s. 132.

68 Ahdülbaki Gölpinarlı, *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*, İstanbul 1932; aktaran: Ahmet E. Uysal, "Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi", *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf*.

69 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 154.

zaman algısını “sağlıklı an” olarak nitelendirir⁷⁰. İnsan teknolojik gelişme ve özgürleşmeye paralel olarak modern yaşamdan daha rahat ve huzurlu bir kullanımı umabilir ama maalesef bu mümkün olmuyor. Tam tersine modern insan *şimdi*’de daha az yaşıyor.

Günümüz insanının *şimdi*’de kaybolması, Antik düşünürler veya mistiklerin başardığı anlamda “an’ı yaşama sanatı”ndan mahrum olmalarından kaynaklanıyor biraz da. Aynı şey dil ve iletişimde de söz konusudur. İnsanlar kendi aralarında oluşturdukları iletişimde bile *şimdi*’de yaşamıyorlar. Gözler daha ziyade geleceğe dair planlar ve mümkün sonuçlar üzerine yoğunlaşıyor. Dil sahasında bu, *işaret* ile *anlam* arasındaki ilişkide kendini gösterir. Konuşma genelde bir şey üzerine konuşma olarak yapılır. Ancak üzerine konuşulan şey bizzat dilde değildir⁷¹. Varolma çabasında *şimdiki* zamanın öteki zaman dilimlerine karşın bir önceliği vardır. Bu önceliği göz önünde bulundurmadan varoluşumuzu yeterince gerçekleştiremeyiz. Bu yolda yetkinleşme çabası da bilgelik dediğimiz erdemın ta kendisidir.

IV. Sade Bir Yaşam⁷²

Aslında, farklı yönleriyle hayatın uyumlu birliğinin ölçütünü oluşturan *felsefi* yaşam tarzı *basit* bir yaşam idealinin de ana ilkelerini içerir. Fakat burada basit sözcüğünden neyin kastedildiğinin açık bir şekilde ortaya konulması ve onun uygulanabilirlik boyutunun gösterilmesi gerekir.

“Sade”, “basit” sözcüğü, çoğu yabancı dilde olduğu gibi, Türkçede de çift anlamlı bir kullanıma sahiptir. O ilk anlamıyla sıradan, bayağı, önemsiz, öteki yönüyle ise sade, yalın, gösterişsiz, kendi kendine yeter, erdemli bir yaşama karşılık gelir. Buradan yaşam tarzı olarak ilki sıradan, *dışsal* basit bir yaşama, öteki ise *dışsal* basit yaşamın dayanağı olan *insanın* tümüyle kendine özgü olan *içsellik*ine işaret eder. Ancak çoğu zaman *basit bir insan* hem sade yaşayan hem de biraz saf veya zavallı olan insanı niteler.

Basit yaşamak, mütevazı ve tasarruflu yaşamak, fazla para harcamamak, fazla mal mülke ihtiyaç duymadan hayatını idame ettirmek demektir. Bazıları ondan doğayla içice olmayı, kırsal yaşamı, sağlıklı ve doğal beslenmeyi anlarken, bazıları insanı kendine yabancılaştıran telefon, televizyon, otomobil gibi araç ve gereçten uzak durmayı anlar. Keza basit yaşam çoğu zaman karmaşıklığın, çoklu-

70 Aktaran: Hadot (2005), s. 104.

71 Bkz. Böhme (1994), s. 204.

72 Bu alt başlık büyük ölçüde *Ilgaz Felsefe Günleri Ulusal Sempozyumu*’nda (5 Kasım 2010) tarafımızdan sunulan ve *Yaşayan Felsefe* (der. Ömer Bozkurt) adıyla sempozyum bildirileri kitabında yayımlanan “Bilgeye Hergün Bayram” adlı tebliğden faydalanılarak oluşturulmuştur.

ğün, lüks ve zenginliğin karşıtıdır. Yine o teknik ve medeniyetin karşısında doğal ve asli olanı temsil eder.

Felsefi ve dini metinlere bakıldığında *sıradan dışsal yaşamın* ön planda olduğu fark edilir. Basit bir yaşam bu anlamda her zaman sade, alçakgönüllü, lüks ve gösterişten uzak bir yaşam olarak anlaşılır. Bunun zengin olmaktan ziyade fakirliğe daha yakın durduğu görülür. Fakirlerin basit yaşamı pek çok tehlike ve huzursuzluktan uzak, kişinin yetilerini verimli bir şekilde kullanmayı mümkün kılan bir sadeliktir. Fazla şey istemeden, ihtiyaçlarını sınırlandırarak yaşamasını öğrenen kişi, sade bir yaşam tarzını sürdürmeyi mümkün kılan bir doğaya kavuşur. Buna karşın, mistik bir yaklaşımla, zenginlerin yaşamının varlıktan ötürü sıkıntı verici, pek çok derde gebe, çoğu zaman ayartıcı ve kötülöklere zemin teşkil ettiği düşünölür. Ayrıca zenginlik, insanın yalın zevkine hitap eden ihtiyaçlarını yüceltir ve çeşitlendirir.

Basit yaşamın adeta önkoşulu sayılan *kanaatkârlık* ilk çağdan beri bütün kültür ve inanç çevrelerinde hâkim bir kavramdır. Bu bağlamda “Nasıl bir yaşam?” sorusuna antik etik ekoller, başta Sokratesçi Okullar, Epikürcüler ve Stoalılar olmak üzere, “sade”, “doğaya uygun” bir yaşam diye cevap verdiler. Diyojen’in, Büyük İskender’i, sade yaşantısına hanel getirmemesi konusunda uyarması manidardır. Keza sıkça kaba zevkçilikle suçlanan Epikür bile *yaşamın tadını çıkarmayı*, bedeni acılardan ruhu da gereksiz duygu ve korkulardan uzak tutmaya bağlar. O, kaba zevklerin peşine düşmeyi, aşırılığ ve ölçüsüzlüğü yaşamın gayesi olan mutluluğun önündeki en büyük engeller olarak görür⁷³. İstek ve arzularını susturabilen kişi dünyevi güçler tarafından baskı altına alınamaz. İhtiyaçlarını sınırlandırmayı öğrenen kişi kimseye bağımlı olmadan az şeyle mutlu olmasını bilir. Yani kanaatkârlık bizi gerçek özgürlük ve ruh dinginliğine eriştirir.

Basit bir yaşam *dini, manevi yaşamın* da idealidir çoğu kez. Dindarlar, fakirlik ve belli ölçüde açlığın kendileri için vazgeçilmez yaşam kuralı olduğuna inanırlar. En azından bu hal dindarlığın, erdemliliğin göstergesi olarak kabul edilir. Keza fakirlik, ahlaklı ve erdemli kalabilmenin de ön şartıdır. Hakikaten bütün dinî ve mistik akımlarda basit yaşam tarzının yüceltildiğine tanıklık ederiz. Hint fakirlerinden Müslüman mistik ve sufilere, Hristiyan keşişlerinden Yeniçağdaki sosyalist komünlere kadar, doğru bir yaşamın ölçüsüdür *sadelik* ve *kanaatkârlık*. İslam Peygamberi ve onu takip eden dört halife döneminde hem bireysel bazda hem de devlet yönetiminde sade bir yaşamı temele alan bir yönetim anlayışı ve dünya görüşü hâkim olmuştur. Ancak Emevilerle birlikte İslam toplumunda, İbni Haldun’un tabiriyle, dünyayı ve lüksü önceleyen “devlet” ve yönetim tarzı tercih edilmeye başlanmıştır.⁷⁴

73 Bkz. Störig (2011), s. 186.

74 Bkz. Lokman Çilingir; *Farabi ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Pek çok tarikat ve manastır basitliği kendi topluluklarına girmenin ön şartı olarak kabul etmiştir. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki sosyalist komünler basitliği kendi ideolojilerinin simgesi haline getirmişlerdir. Gerek İlkçağda gerekse günümüzde pek çok toplum vardır ki, bütün üyelerine zorunlu olarak basit bir yaşam tarzını dikte etmişlerdir. Platon'dan George Orwell'a bir kısım hayali toplum tasarımlarından, Antik Sparta, Prusya, Küba ve Çin'e değin gerçek devlet ve toplum sistemlerine kadar basit bir yaşam tarzı idealize edilmiş ve uygulamaya konulmak istenmiştir.

Doğa ile medeniyet arasındaki gerilim, özellikle Fransız devrimi ve on dokuzuncu asırdaki endüstrileşmeye tepki olarak, kırsal yaşama olan özlemi artırmıştır. Rousseau'nun "Doğaya dön!" çağrısı Yeniçağda basit yaşamın parolası olmuştur. Edebiyat ve sanat eserleri de bu dönemde sürekli olarak şehir ile köy/kır yaşamı arasındaki farklılığı vurgulamıştır. Örneğin *Robinson Cruse* doğayla içice ama doğaya hükmedebilen güçlü bir insan figürü çizer. Olayın günümüze yansıyan güncel siyaset ağırlıklı boyutu çevrebilimi (ekoloji) sahasındadır. Yeni bir *ekolojik ahlak* ile birlikte basit yaşam yeni bir yaşam felsefesinin parolası olmuştur.

Sade yaşamla tümüyle kendini toplumdan soyutlayan münzevi bir yaşam tarzını birbirine karıştırmamak gerekir. Özellikle bazı mistik ekollerde aşırı çileci tavırlar veya katı bir perhizle kendini gösteren bu anlayışın sadelikten sapmayı da beraberinde getirdiği aşikârdır. Doğrusu böylesi bir yaşam tarzı ne bireye huzur getirir ne de toplumsal yaşama artı bir değer katar. Bu yüzden sade yaşam şekli toplumsal boyutu dikkate almak, onunla uyum içinde olmak zorundadır. *Ölçülülük* ve *orta yol* olarak sade yaşam şehir ve köy hayatı, sanayileşme ile çevre kirliliği arasında doğru tercihler yapmayı gerektirir.

Örnek bir sade yaşamın izleri kendi kültürümüzde ziyadesiyle görülebilir. Özellikle on ikinci ve on dördüncü asırlar arasında, Anadolu'da siyasi, iktisadi ve sosyal şartların katlanılmaz olduğu bir dönemde yaşayan Ahmet Yesevi, Hacı Bektaşî Veli, Yunus Emre ve Mevlana Celaleddin gibi bilge erenler *umutsuzluğa*, *hoşgörüsüzlüğe* ve her tür *kötülüğe* karşı mücadele etmişlerdir. Ağırlıklı olarak *tasavvufi* bir gelenek içinde yetişen bu bilgeler, sade bir yaşam tarzı olarak pratiğe aktarılmış bir dünya görüşünü toplumda hâkim kılmanın uğraşı içinde olmuşlardır.

VII. Çıkış

Felsefenin kuramları felsefi bir yaşama hizmet etmeli ve basit bir şekilde pratiğe uyarlanabilmeli ki *yaşayan* bir *felsefeden* söz edebilelim. Antik dönemin öğretileri kısa ve hemen kavranacak bir öze sahip olduklarından güçlü bir fiziksel

etkiye veya dönüşüme yol açabiliyorlardı. *Felsefi söylem* de, bütün gerçekliğin yaratıcı ve sistematik bir açıklamasını ortaya koymaktan ziyade, *ruhsal dönüşümü* başlatacak bir etkiyi oluşturacak yapıda olmalıdır. Bilgece dile getirilmiş kısa ve özlü cümleler sıkça etkili formüller içerisinde en önemli ve pratik tesirli öğretileri içerirler. Bunlar aslında insanın hayatını idame etmek zorunda olduğu yaşam alanının ana çerçevesini çizerler.

Bilgeliğe çabalama, erişilir olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak, bilgeliğin geliştirilebilir veya geliştirilmesi gereken bir erdem olduğu kabulüne dayanır. Antik etik okulların kuram ve uygulamalarını ağırlıklı olarak bu istikamette anlamalıyız. Onları farklı ve bu denli önemli kılan da bu özellikleridir. Disipliner açıdan meseleye baktığımızda *ahlak felsefesi* için *yaşanabilir* bir *bilgeliğin* imkânı ve formüle edilmesi önemli ve öncelikli konulardan biri olsa da, bu yolda o kendi başına yeterli değildir. Keza, bilgeliğin geliştirilmesi resmi kurumlardaki *ahlak eğitiminin* de hedefleri arasındadır, ancak bu amacın bilgi aktarımından öteye gidemeyen ve müfredatın katı kuralları arasında bocalayan eğitim sisteminin harcı olmadığı da aşikârdır. Öte yandan bilgelik eğitiminde veya daha doğru bir tabirle taliminde *dini ve mistik* ekoller kayda değer bir başarıya sahip olmuşlardır; her ne kadar bilgelik sırf bu sahalara terk edilecek bir uğraş olmasa da. O ancak içeriğine uygun şekilde başta *felsefe* olmak üzere bütün bilme ve buna paralel olarak eylem pratiklerini konu edinen disiplinlerin ortak katkısıyla geliştirilebilir ve günümüz toplumlarında uygulanabilir bir rol model olarak ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA:

- Akarsu, Bedia: *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*, S. Babur (çev.), Ayraç Yayınları, Ankara 1998.
- Ateş, Süleyman: *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Aydın, S. Mehmet: *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Böhme, Gernot: *Einführung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Brune, Jens Peter: "Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs", in: Karl-Otto Apel: Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, S. 271–298.
- Chaney, David: *Yaşam Tarzları*, (çev. İrem Kutluk), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- Çilingir, Lokman: *Farabi ve İbn Haldun'da İdeal ve Reel Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

- “ : “Bilgeye Hergün Bayram”, Yaşayan Felsefe, Ömer Bozkurt (der.), Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Dempe, Hellmuth: Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006.
- Gölpınarlı, Ahdülbaki: Melâmi Edebiyatı Metinleri I, İstanbul 1932.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Antike und Moderne Exerzitien der Weisheit, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Hadot, Pierre: İlkçağ Felsefesi Nedir?, Dost Kitabevi, Ankara 2011.
- Horster, Detlef: Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis. Opladen: Leske und Budrich, 1994.
- Hirişana, Mysore: Hint Felsefesi Tarihi, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Kant, Immanuel: Arı Usun Eleştirisi, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- “ : Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, İoanna Kuçuradi (çev.), Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara 2002.
- Liebsch, Burkhard: Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz – Gewalt, Akademie Verlag, Berlin 2001.
- Mevlana: Mesnevî,I, 1143-1149, Hicabi Kırlangıç (çev.), Konya Kültür Yayınları, Konya 2007.
- “ : Rubâiler, II, M. Nuri Gencosman (çev.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Nelson, Leonard: Die sokratische Methode, Verlag Weber, Zucht & Co, Kassel 1996.
- Platon, Devlet, S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz (çev.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Platon, Phaidros, Hamdi Akverdi (çev.), MEB Y., İstanbul 1997.
- Ross, W. David: Aristoteles, A. Arslan (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.
- Saccio, Douglas S.: Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları, K. K. Karataş (çev.), Kaknus Y., İstanbul 2010.
- Shen, Vincent: “Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum” (çev. Burhanettin Tatar), Bilimname, Sayı VI, 2004/3, ss. 51-73.
- Steinfath, Holmer: “Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt/M 1998.
- Störig, Hans Joachim: Hans Joachim Störig, Dünya Felsefe Tarihi, N. Epeçeli (çev.), Say Y., İstanbul 2011.
- Nelson, Leonard.: Die sokratische Methode, Kassel 1996.

- Uysal, Ahmet E.: “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVII, 1-2.
- Uysal, Ahmet E.: “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”, *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf*.
- Versenyi, Laszlo: Sokrates ve İnsan Sevgisi, A. Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.
- Yu-Lan, Fung: Çin Felsefesi Tarihi, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

DİN FELSEFESİ ÜZERİNE*

Mehmet Sait REÇBER**

‘Din felsefesi’ni tanımlamak sorunlarından birini tanımlamaktan çok daha zor görünmektedir. Konularına referansla din felsefesine kaplamsal (yatay) bir tanım getirmek onun doğrudan ne olduğunu ifade edecek içlemsel (dikey) bir tanım getirmekten daha kolaydır, ancak bunun ne kadar yeterli olduğu ayrı bir sorudur. Din felsefesinin mahiyeti konusunda genel geçer bir uzlaşımın önündeki zorlukların ötesinde böyle bir şeyi bizim açımızdan daha zor veya tartışmalı kılan hem dinî hem de felsefî açıdan farklı tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarda şekillenmiş görünen bu disiplinin kültürümüze transferinin veya adaptasyonun doğurabileceği muhtemel zorluklardır. Bu durumda, içinde bulunduğumuz bağlamı da dikkate alarak, ‘*Din felsefesi nedir?*’ şeklindeki bir soruyu iki aşamalı olarak yanıtlamak yerinde olacaktır. Bu amaçla öncelikle din felsefesinin mahiyetine ilişkin genel çözümlenmeden ve değerlendirmeden sonra ‘kendimize özgü’ bir din felsefesinin imkânını irdelemeye çalışacağım.

Din felsefesi nedir? Öyle görünüyor ki din felsefesine dair en yalın ve kapsayıcı tanımlardan biri onun ‘din hakkında felsefe yapmak’¹ olduğudur. Buna göre felsefenin bir disiplini olan din felsefesini belli bir dinin inançlarını savunmayı hedefleyen teoloji ya da kelâmdan ayırmak gerekir. Çünkü din felsefesini belli bir dinî bakış açısından yapmak gerekmediği için onu inanan biri kadar ateist ya da agnostik biri de yapabilir. Her ne kadar geçmişte ‘din felsefesi’ dinî inançları (doğal) *akılla* savunmak ve böylece vahyin iddialarına zemin hazırlayan ‘dinî felsefe’ anlamında kullanılmışsa da bugün bu yaklaşım ‘doğal teoloji’ olarak bilinmektedir.² Sonuçta din felsefesi belli bir takım dinî inançların (dinî doğruluk iddialarının) salt akılla temellendirilebileceğini göstermeyi amaçlayan doğal teolojiyi içerdiği gibi bu iddiaları çürütmeyi amaçlayan ateist ya da agnostik yaklaşımları da kapsamaktadır. Bu açıdan, Aydın’ında işaret ettiği gibi³, kelâmın

* Bu yazı Din Felsefesi Derneği’nin 24-25 Ekim 2008 tarihinde İstanbul’da düzenlediği “*Din Felsefesi Nedir?*” konulu atölye çalışmasında sunulan ve gözden geçirilen tebliğden oluşmaktadır. Bütün katılımcılara müzakereleri için teşekkür ederim.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 J. Hick, *Philosophy of Religion*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), s. 1.

2 *Age*, s. 1.

3 M. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), 1987, s. 11-12.

din felsefesi yakın bir ilişki içinde olduğu doğru olmakla birlikte kelâmcının, din felsefecisinden farklı olarak, dinî inançları sorgulamak/ eleştirmekle yola koyulmayacağı/ koyulamayacağı söylenebilir.

Diğer yandan din felsefesini belli bir ‘din’le sınırlamak doğru olmadığı gibi, onu belli bir ‘felsefe’yle ve hatta salt felsefeyle sınırlamak da doğru değildir. Helm’in işaret ettiği gibi, kimilerinin felsefeyi kendileri için bir din olarak görmeleri veya felsefenin dinî kaynaklarının bulunması din felsefesini ‘felsefenin dini’yle karıştırmayı meşrulaştırmaz⁴. Dolayısıyla din felsefesinin kendisini sadece felsefenin kendi içindeki dinî unsurlarla sınırlayıp, dinî unsurları veya dinî doğruluk iddialarını göz ardı etmesi yanlış olacaktır.

Temelde felsefenin bir disiplini olmakla birlikte din felsefesini şekillendiren önemli etkenlerden biri kuşkusuz onun bir açıdan araştırma sahası olan din(ler)le olan veya olabilecek ilişkisidir. Örneğin, Hick’in de değindiği gibi⁵, nasıl ki bilim felsefesi belli bilim disiplinlerinin temel yöntemleri ve kavramlarıyla ilişkili ise din felsefesi de aynı şekilde mevcut bir takım dinlerin ya da teolojilerin temel yaklaşımlarıyla ve kavramlarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla dinlerin Tanrı, yaratma, vahiy, ibadet, kurtuluş, âhret ya da ebedi hayat vb. temel öğretilerini/ kavramlarını tahlil etmek din felsefesinin belli başlı faaliyet alanlarındandır. Bu noktada din felsefesinin ilgi alanının sadece bir dinle sınırlanamayacağı gerçeği onun neden ‘dinler felsefesi’ olarak adlandırılmadığına ilişkin bir soruyu akla getirebilir. Din felsefesinin neden böyle adlandırılmadığına ilişkin bir dizi gerekçe sunulabilir ancak, Helm’in de belirttiği gibi⁶, birçok veya bütün dinlerde ortak olan bir takım sorunlar olmakla birlikte bu sorunların ekseriyetine ilişkin felsefî etkinliklerin çoğunlukla belli bir dinin/ teolojinin atmosferinde meydana geldiği göz ardı edilmemelidir.

Şimdi din felsefesinin genel geçer bir tanımı gibi görünen ‘din hakkında felsefe yapmak’ ifadesi üzerinde duralım. İlk bakışta aydınlatıcı görünmekle birlikte böyle bir tanımın netliğinin temelde, ne oldukları ayrıca tartışmalı görünen ‘din’ ve ‘felsefe’nin tabiatına ilişkin görüşlere bağlı kalacağı açıktır⁷. Diğer yandan, felsefe yapmak ifadesi din hakkında felsefe yapmak ifadesine kavramsal bir öncelik teşkil etmektedir. Dolayısıyla din hakkında felsefe yapmak ifadesinin anlamını belirleyebilmek için felsefe yapmanın ne anlama geldiğinin belirlenebilmesi gerekmektedir. Ne var ki felsefenin veya felsefe yapmanın mâhiyetine

4 P. Helm, *Faith with Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 2.

5 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 2.

6 Helm, *age*, s. 2.

7 Bkz. B. Davies, *An Introduction to Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. ix.

ilişkin tartışmasız bir tespitte bulunmak da oldukça zor görünmektedir. Dahası felsefeye dair baştan bir tanımlama yapmanın felsefenin doğasına aykırı olacağını düşünenler de olabilir. Bu durumda din felsefesine ilişkin kapalılığın bir ölçüde bizzat felsefe veya felsefe yapmaya ilişkin kapalılıktan da kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır⁸.

Burada sorunun keyfî veya gereksiz bir şekilde müphemleştirildiği veya dağıtıldığı akla gelebilir. Ancak, soruna tarihsel olarak bakıldığında, gerek metodolojileri gerek ele alınan konular veya bu konulara verilen öncelik açısından farklı felsefelerin/ felsefî etkinliklerin varlığı bu yargıyı kısmen de olsa haklılaştıracaktır. Nitekim din felsefesi alanındaki mevcut yaklaşımlardaki farklılıkların farklı dinî temayüller kadar farklı felsefî yaklaşımlardan da kaynaklandığı rahatlıkla ileri sürülebilir.⁹ Bu noktada felsefenin özsel olarak aklî/ rasyonel bir faaliyet olduğunu söylemek elbette gereklidir. Böyle bir faaliyetin bütünü dar anlamda mantıksal ve semantik bir takım çözümlemelere indirgemenin felsefe için oldukça dar ve yetersiz olacağı açıktır. Diğer yandan felsefe tarihine baktığımızda aklî/ rasyonel faaliyetin ne olduğunun geniş anlamda bütün felsefî yaklaşımlar için aynı şeyi ifade etmediği; örneğin, metafiziksel bilginin imkânını öngören geleneksel akılçılık ile Kant'çı eleştirel akılçılığın, deneyci bir akıl anlayışı ile varoluşçu bir akıl anlayışının aynı şeye referansta bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Günümüz Batı felsefesinde benzer bir kırılmanın analitik felsefe ile Kıta Avrupa'sındaki varoluşçu-yorumcu felsefe arasında görmek mümkündür. Geçmişte olduğu gibi, günümüz Batı felsefesindeki bu farklılığın din felsefesi yapmak üzerinde kayda değer bir farklılaşmaya neden olduğu bilinen bir husustur.

8 Krş. D. Z. Phillips, "Introduction", *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips ve Timothy Tessin, (London: Palgrave, 2001), s. xi.

9 Din felsefesinin ne olduğunu açıklamak için onu tarihsel olarak daha eskilere giden 'din-felsefe ilişkisi'yle ilişkilendirmek bir ölçüde kaçınılmaz olsa da onu bütünüyle böyle bir çerçeveye sınırlamak doğru olmayacaktır. Diğer yandan amacımız ister 'din felsefesi'nin ne olduğunu ortaya koymak olsun isterse 'din-felsefe ilişkisi'ni irdelemek olsun, böyle bir entelektüel çabanın önemli ölçüde 'din' ve 'felsefe' tasavvurumuza bağlı kalacağı açıktır.

Max Charlesworth felsefe ve din ilişkisine tarihsel açıdan yaklaştığı adlı eserinde din felsefesi çeşitlerini beş başlık altında toplamaktadır: (1) Felsefenin görevinin bizi yarı-dinsel bir gerçeklik veya yaşam felsefesine götürmek olduğunu öngören yaklaşım; (2) Din felsefesini imanın hakikatlerini savunmak olarak gören Ortaçağ yaklaşımı; (3) Felsefenin dini inançları doğrulamayacağını savunan ve bu yolla lehte ve aleyhte bir sonuca varamayacağımızı öngören eleştirel (Kant'çı) yaklaşım; (4) Din felsefesinin işlevini bütünüyle semantik çözümlemeyle sınırlayan yaklaşım ve son olarak, (5) Din felsefesinde Postmodernist yaklaşım Bkz. M. Charlesworth *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, (Oxford: Oneworld, 2002), s. 6-9.

Şimdi bu yaklaşımlardan birini yeterli, diğerini gereksiz görmenin ne tür bir gerekçesi olabilir? Her şeyden önce en belirgin özelliği ifadelerin dilsel-mantıksal çözümlemesi olan analitik felsefe ile doğrudan (somut) insan varlığını/ yaşamını irdeleyen varoluşçu felsefenin birbirlerini dışlamaları gerektiğine dair tatmin edici bir felsefi gerekçe görünmemektedir. Dil ve mantık çözümlemelerine dayanan bir felsefi etkinliği gereksiz görmek ne kadar keyfi ise insanın varoluşsal kaygılarını felsefenin öncelikli konusu olarak gören varoluşçu-yorumcu bir yaklaşımı -önermesel mantığın sıkı ifadeleriyle dile getirilemediği için- felsefe olarak görmemek de o kadar keyfi olsa gerektir. O halde söz konusu felsefi yaklaşımlardan birini kendi başına yeterli görüp, diğerini dışlamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Öyle görünüyor ki konuya din felsefesi açısından bakıldığında Batı felsefesindeki bu iki eğilimin bir arada ele alınmasına/ korunmasına dair gereklilik kendisini daha açık bir şekilde hissettirecektir. Din felsefesinin -muhtemelen mantık veya matematik felsefesinden farklı olarak- insan hayatının olumsuzluğunu, sonluluğunu ve anlamını sorgulayan bir felsefi yaklaşıma kayıtsız kalması düşünülemez. Ya değilse, bunun din felsefesi açısından ciddi bir eksiklik doğuracağı kestirmek güç olmayacaktır. Dinsel ifadeleri semantik açıdan çözümlemek, dinsel doğruluk iddialarının epistemik bir haklılık temelinin veya meşruiyetinin olup olmadığını tartışmak din felsefesi için muhakkak ki gereklidir, fakat dinin en önemli özelliklerinden birinin onun bir bütünlük içerisinde insan varlığının/ yaşamının deyim yerindeyse, önermesel olamayan gerçekliğine/ hakikatine hitap etmesi de olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Teorik ve pratik boyutları olan dine ilişkin felsefi ilginin salt semantik-epistemik bir düzlemle sınırlandırılması ciddi bir eksiklik olacaktır. Din felsefesinin bu iki düzlemi de içerdiğine dair verilebilecek en iyi örneklerden birisi teistik geleneklerde farklı açılardan ele alınan iman meselesidir (*doksastik* ve *doksastik-olmayan* iman anlayışları, *iman-amel* ilişkisi vb.).

Bilindiği gibi, varlığı bir bütün olarak anlama, açıklama ve değerlendirme çabası dinin olduğu kadar geleneksel felsefenin de konusudur. Bugün felsefenin farklılaşan disiplinlerine bağlı olarak farklı uzmanlık alanlarına bölünmüş olmasının böyle bir bütünselliği veya bütünsel anlamı arama ve irdeleme imkânını önemli ölçüde devre dışı bırakmış olması konunun ehemmiyetine bir hanel getirmez. Bir ölçüde kendi felsefesinin karakteristiğini yansıtmakla birlikte Hegel'in din ve felsefeyle ilgili değerlendirmeleri buna güzel bir örnektir. Hegel'e göre hem dinin hem de felsefenin konusu ezeli hakikat olan Tanrı ve Tanrı'nın açıklanması/ açılmasından başka bir şey değildir. Felsefi hikmet dış dünyanın

varlığı ve bilgisi değil, Tanrı ve tabiatından doğan şeyin bilgisidir¹⁰. “Bu yüzden felsefe”, Hegel’e göre, “ancak dini açtımladığında kendini açimler ve kendini açimlerken de dini açimler”.¹¹

Hegel’in bu değerlendirmelerinin/ çıkarımlarının kendi felsefi sisteminin temel varsayımlarından kaynaklandığı ve bu varsayımlara katılmayan bir kimse için bu değerlendirmelerin bağlayıcı olmadığı dile getirilebilir. Ancak öyle görünüyor ki hakikat(ler)in birliğini öngören her yaklaşım için aynı veya benzer öngörüler kaçınılmaz olmak durumundadır. Din felsefesinin sadece insan varlığına değil, varlığa bir bütün olarak yaklaşması, anlaması, açıklaması ve değerlendirmesi hem *felsefi* hem de *dini* açıdan kaçınılmazdır. O halde din felsefesi açısından önermesel/ epistemik doğruluk ile varoluşsal hakikat arasında radikal bir ayrıma gitmek; bunlardan birini yeterli, diğerini gereksiz görmek veya bunları birbirinden bütünüyle ayrı şeyler olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Günümüzde yapılan din felsefesi çalışmalarının çoğunlukla “dinî inançları tahlil etme ve eleştirel olarak değerlendirme çabası”¹² şeklinde ifade edilebilecek analitik din felsefesi anlayışıyla icra edildiği bilinmektedir. Nitekim din için hayati bir öneme sahip olan insanın varlığı, hayatının anlamı vb. varoluşsal hususların analitik din felsefesi çalışmalarında çoğunlukla veya yeterince yer almadığını söylemek mümkündür. Oysa daha önce de değindiğimiz gibi din felsefesi dinî inançların anlamını irdeleme veya doğruluk değerini belirleme çabasıyla sınırlı kalmamalı; bu inançların bireylerin hayatlarında veya hayat felsefelerinde ne tür varoluşsal değişimlere/ dönüşümlere neden olduğunu da ele almalıdır. Burada din felsefesine ilişkin olarak ifade etmeye çalıştığımız farklılığı bir şekilde ‘Tanrı yoktur’ önermesi ile Nietzsche’nin ünlü ‘Tanrı öldü!’ ifadesi arasındaki nüansla dile getirebiliriz. ‘Tanrı öldü!’ şeklindeki bir iddiayı salt bir doğruluk iddiasına dönüştürerek ‘Tanrı vardır’ veya ‘Tanrı yoktur’ şeklindeki bir önermeyle aynı kefiye koymanın onun öngörülen şekilde anlaşılmasına bir engel teşkil edeceği açıktır. Öyle ki analitik açıdan bakıldığında ‘Tanrı öldü’ şeklindeki bir ifade esasen Tanrı kavramının doğru bir analizinin ortaya çıkaracağı çelişkili bir önerme gibi durmaktadır. Oysa ‘Tanrı vardır’ önermesinin doğruluğuna inanan ve hatta bunu temellendirebilen bir kimsenin Tanrı yokmuş (ya da ‘Tanrı öldü’) gibi yaşamasında semantik açıdan herhangi çelişkili bir durum söz konusu değildir. Nitekim Heidegger’in işaret ettiği gibi, Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ ifadesini teolojik bağlamda salt bir ‘inançsızlık’ ifadesi olarak anlamak onun bu sözle dile

10 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ing. çev. E.B. Speirs, J. B. Sanderson, (New York: Humanities Press, 1974), c. I, s. 19.

11 *Age*, s. 19.

12 M. Peterson vd., *Reason and Religious Belief*, (New York: Oxford University Press, 2003), s. 9.

getirmek istediği şeyi anlamamak anlamına gelecektir. Nietzsche'nin bu sözle dile getirmek istediği şey aşkın âlemin/ varlığın (Tanrı'nın veya Metafiziksel gerçekliğin) insan yaşamı üzerindeki etkisini kaybettiği düşüncesidir.¹³

Batı düşüncesinde gelişen analitik ve varoluşçu/ yorumcu din felsefesi yaklaşımlarının –diğer birçok alanda da olduğu gibi- Batılı olmayan kültürlerde yapılan din felsefesi üzerinde etkili oldukları bir gerçektir. Bunun bir çok nedeninden söz edilebilir: Günümüz dünyasında Batı kültürünün küresel anlamda etkin olması, din felsefesinin çağdaş anlamda bir disiplin olarak Batı'da doğuşu vs. Şimdi Batı düşüncesindeki din ve felsefenin karşılıklı etkileşimiyle şekillenen din felsefesinin kendi kültürümüzdeki karşılığı ve etkisi meselesine geçebiliriz.

İlk bakışta farklı bir düşünce geleneğinde doğmuş olan bir din felsefesinin kendi dinî ve felsefî kültürümüzle doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığı düşünülebilir. Ne var ki iyice irdelendiğinde başta makul gibi görünen bu sezginin bütünüyle doğru olmadığı görülecektir. Ne teistik bir din olan İslam'ın teolojik sorunları Yahudi-Hıristiyan teolojilerinin sorunlarından bütünüyle farklıdır, ne de İslam'daki felsefî düşünce Batı felsefesinden tamamen bağımsız bir şekilde gelişmiştir. Kaldı ki modern Batı düşüncesinin doğuşunun ve gelişiminin Ortaçağ İslam düşüncesinden ayrı düşünülemediği de ayrıca bilinen bir husustur. Kendi dinî-felsefî geleneğimizin örneğin Hinduizm veya Budizm'in dinî-felsefî geleneğine kıyasla Batı dinî-felsefî geleneğine çok daha yakın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun başlıca nedeni dinî açıdan, bir kez daha ifade etmek gerekirse, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla teistik bir din olma bir ortak paydaya sahip oluşumuz ile karşılıklı bir etkileşim içerisinde gelişen ve birçok açıdan ortak sayılabilecek bir felsefî ve teolojik bir kültüre sahip bulunuşumuzdur. Böyle de olsa Batı'da din-felsefe ilişkileri bağlamında ortaya çıkan din felsefesinin gerek yöntem ve gerek içerik açısından kendine özgü bir takım boyutlarının bulunduğu dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur.

Tarihsel açıdan bakıldığında günümüz (Batı) din felsefesinin oluşumunda iki ana damarın etkili olduğu görülmektedir: Ortaçağ felsefî-teolojik geleneği ile Aydınlanma düşüncesiyle başlayan sürecin bıraktığı miras. Ortaçağda daha çok belli bir dinin doğruluk iddiaları ile felsefî bir yaklaşımın muhtemel ilişkilerini konu edinen 'din-felsefe ilişkisi'nin Modern ve özellikle Aydınlanma felsefesiyle doruğa ulaşan dönem ve sonrasında yeni bir boyut kazandığı bilinmektedir. Ortaçağlarda çoğunlukla belli bir dinin doğruluk iddialarının 'bağımsız akıl'la desteklenebileceğini ya da uzlaştırılabileceğini göstermeyi amaçlayan yaklaşımlara karşın, Aydınlanma dönemiyle birlikte din/ler/in doğruluk iddialarına karşı daha

13 Bkz. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. çev. W. Lowitt, New York: Harper Perennial, 1977, s. 60-61.

eleştirel ve şüpheli bir tutum içine girilmiştir. Din felsefesine kaynaklık eden bu iki damar günümüzde de teistik inançlara yönelik eleştirel yaklaşımlar ile bu eleştirileri çürütmeye/ yanıtlamaya yönelik *savunmacı* çabalar şeklinde varlığını korumakta ve bu durum din felsefesinin muhtemelen en canlı ve verimli alanlarından birinin ortaya çıkışına neden olmuş görünmektedir.

Bir takım önemli farklılıklara rağmen Ortaçağın İslam felsefe-kelâm geleneği ile Batı Ortaçağının felsefe-teoloji geleneği arasında kayda değer bir örtüşümün bulunduğu düşünülebilir. Söz konusu teolojik farklılıkların önemli bir kısmının Hıristiyanlığa mahsus bir takım inanç esaslarından kaynaklandığı söylenebilir. Hıristiyan imanına mahsus bu inanç esaslarının genellikle ‘imanın sırları’ olarak kabul edilmesinin neden olduğu teolojik yaklaşım bir kenara bırakıldığında, günümüz felsefi teolojisinde de açıkça görüldüğü üzere, iki gelenek arasında tartışmalı bir çok meselenin kayda değer bir ortak zeminde ele alındığı görülecektir.

Felsefeye bir takım dinî inanç esaslarını savunma görevini veren ya da en azından din ile felsefenin doğruluk iddialarının birbirleriyle uzlaştırılabileceğini göstermeye çalışan Ortaçağdaki bu din-felsefe ilişkisinin Modern dönemlerde ve özellikle de Aydınlanma dönemiyle birlikte ciddi bir kırılmaya uğradığı bilinmektedir. Modern felsefenin insanı merkeze koyması ve insanın epistemik yetilerini/ faaliyetlerini bir bakıma bütün doğruluk iddialarının nihaî kriteri haline getirmesi Ortaçağda egemen olan Tanrı-vahiy merkezli din-felsefe ilişkisini derinden sarsmıştır. Dini ‘aklı’ bir zemine oturtmaya çalışan ve bu yüzden geleneksel dinî doğruluk iddialarına eleştirel bir şekilde yaklaşmayı gerektiren bu entelektüel yönelim süreç içerisinde *agnostik*, *deist* ve *ateist* yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁴ Yine bu entelektüel mücadelenin günümüz din felsefesi üzerinde ciddi bir etki yarattığı bilinmektedir. Örneğin, dinî doğruluk iddialarının bilginin değil, vicdanın konusu olabileceğini öngören bir yaklaşım yerini tarihsel gelişim süreci içerisinde bilişsel önermeleri sadece doğa bilimlerinin öngördüğü yöntemlerle doğrulabilen önermelerle sınırlamakla kalmamış; Mantıksal pozitivizmin ideolojisiyle dinsel/ metafiziksel önermeler doğruluğu veya yanlışlığı ortaya konulamadığı için anlamsız oldukları savunulmuştur. Günümüzde epistemik bir meşru zemine dayanmadığı daha iyi anlaşılabilir görünen bu yaklaşımın geçmişte din felsefesi üzerinde ne denli belirleyici bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Din felsefesi üzerindeki bu pozitivist etkiyle dinî önermelerin semantik ve epistemik değerine ilişkin ‘doğrulamacı’ veya ‘yanlışlamacı’

14 Aydınlanma düşüncesinin ne ölçüde deizme ve ateizme kaynaklık ettiği hususunda bkz. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 308vd.

yaklaşımlar günümüzde yerini başka tartışmalara bırakmış görünen yarım yüzyıllık bir tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dinî önermelerin anlamını ve bilişselliğini duyu tecrübesinin verilerine irca etmeye çalışan bu yaklaşımların *dolaylı* etkileri de olmuştur. Din felsefesinin bugün sistematik birer konusu haline gelen *dinî tecrübe* ve *fideizm* gibi konular, bütünüyle olmasa da, bu süreçte dinî inançlara epistemik ya da başka bir zeminde meşruiyet kazandırma çabasıyla büyük bir ivme kazanmıştır.

Aydınlanma düşüncesiyle başlayan sürecin doğurduğu en önemli sonuç muhtemelen sekülerleşme olgusudur. Din felsefesindeki teizm-ateizm alanındaki birçok tartışmanın ortaya çıkmasına da büyük ölçüde kaynaklık eden *sekülerleşme* olgusunun en azından *derin entelektüel etkisiyle* daha çok Batı düşüncesiyle sınırlı kaldığı söylenebilir. İslam dünyasında kendisini daha çok ideolojik ve siyasî bir düzlemde hissettiren sekülerleşmenin gerek ülkemizde ve gerek diğer bir takım Müslüman topluluklarda derin ve dönüştürücü bir entelektüel etki yarattığı söylenemez. Kanaatimce din felsefesinin Türkiye’de İlahiyat fakültelerinde veya Felsefe bölümlerinde gerekli ilgiyi görmemesinin temel nedenlerinin başında da bu sekülerleşme sürecinin henüz yeterli/ gerekli entelektüel boyutuyla tecrübe edilmiş olmaması gelmektedir. Şimdilik, Batı’da şekillenmiş biçimiyle din felsefesinin bizde beklenen yankıyı gösterip göstermeyeceği önemli ölçüde böyle bir entelektüel dönüşümün gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bağlı görünmektedir. Muhtemelen bunun temel nedenlerinden biri de tarihi eskilere dayanan ‘din ve felsefe ilişkisi’nden farklı olarak ‘din felsefesi’ disiplinin Batı’da düşüncenin bir bakıma sekülerleşmesiyle ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁵ Böyle bir dönüştürücü sürecinin bizde de yaşanıp yaşanmayacağı veya yaşanmasının gerekli olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakıp, yukarıda açıklamaya çalıştığımız tarihsel arkaplanı da göz önünde bulundurarak *kendimize özgü* bir ‘din felsefesi’nin *imkânını* irdelemeye geçebiliriz.

Evvela, ‘bize özgü bir din felsefesi’ ifadesinin, ‘dinî’ veya ‘felsefi’ meşruiyetiyle ilgili sorular bir yana, müphem olduğunu belirtmek gerekir. Kanaatimce bu müphemlik yukarıda din felsefesine ilişkin genel müphemliğin de ötesinde ‘bize özgü’ ifadesinden kaynaklanmaktadır. ‘Bize özgü bir din felsefesi’ olabilir mi? Bir ölçüde haklı olarak denilecektir ki din felsefesi alanında Analitik, Varoluşçu, Marksist, Post-modernist, Feminist vb. bir takım yaklaşımlara paralel olarak ‘kendimize özgü’ bir din felsefesi neden olmasın? Peki, ‘bize özgü bir din felsefesi’nin bu şekilde tasavvur edilmesi, endeksli bir ‘din’ veya ‘felsefe’ anlayışının doğuracağı görece ve çoğulcu sonuçları da beraberinde getirmeye-

¹⁵ Genel anlamda da din felsefesi, Charlesworth’ın (*age*, s. 5) da belirttiği gibi, Hinduizm ve Budizm’de benzer yaklaşımlar bulunmakla birlikte Batı felsefe ve teolojisinin bir ürünüdür.

cek midir? Bu da nesnel, her rasyonel insan için bağlayıcı olması öngörülen bir din felsefesinin doğruluk iddiaları (bu doğruluk iddiaları dinî veya felsefî olsun) önemli ölçüde –tümüyle değilse şayet- önemsizleştirmeyecek midir? Ya da böyle bir göreceleştirmeye kapı aralamaksızın ‘bize özgü bir din felsefesi’nden söz etmek mümkün müdür?

Kuşkusuz bir şeyin özgü olması onu *zorunlu* olarak görece kılmayabilir. Böylece x kendine özgü bir doğruluğu eleştiriye açık tutarak onun nesnel olduğunu; kişiye veya topluma göre değişebilen bir şey olmadığını savunabilir. Ama bu durumda böyle bir doğruluk x 'e özgü bir doğruluk olmaktan çıkmaz mı? Buradaki ‘özgü olmak’ ifadesi ‘ait bulunmak’ şeklinde anlaşıldığında bir sorun görünmemektedir. Çünkü x 'e ait olan; x için geçerli olan bir doğruluğunun y için geçerli olamayacağına dair bir gerekçe bulunmadığına göre bir doğruluğun veya doğruluk iddiasının belli bir dine veya felsefeye ait olması (onun tarafından ortaya konulması veya savunulması) tek başına onun görece olduğunu göstermek için yeterli değildir.

Muhtemelen böyle bir din felsefesinin imkânını irdelemeye koyulmanın bir yolu bu alanda ‘bize özgü olan’ın ve ‘bize özgü olmayan’ın ne olduğunu ortaya koymaktır. Burada ‘bize özgü’ ifadesini ‘bize özgü din veya felsefe’ şeklinde anlıyorum. Şimdi dinî açıdan bakıldığında temelde teistik dinler olmasına karşın İslam ile diğer dinler arasında belirgin farklılıkların bulunduğu ve bunların başında da Hıristiyanlığın kendine özgü inançları olan teslis ve hulûl doktrinleri geldiğine değindik. Doğrudan olmasa da bu inançların, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de din felsefesi üzerinde sınırlı da olsa etkili olduğu yadsınamaz. Bu inanç esaslarının vahiyden bağımsız akılla kavranamayacağı düşüncesi Hıristiyan teolojisinde (Aquinas’ta açıkça görüleceği üzere¹⁶) ‘akıl doğruları’ ve ‘imanın doğruları’ şeklinde bir ayrımın neden olmuş ve bu noktada dogmatik bir tutumun gelişmesine neden olmuştur. Akıl doğruları ile imanın doğruları şeklindeki bir ayrımın İslam’da bulunmaması onun öngördüğü inançların bütünüyle aklıleştirilebileceği noktasında herhangi bir *a priori* engel bırakmadığı gibi, iman ile akıl veya bilgiyi birbirinden bütünüyle ayıran fideist yaklaşımların ortaya çıkmasını da engel olmuştur. Ancak bu hususlar dışında, yukarıda da değindiğimiz gibi, salt teistik bir düzlemde ortaya konulan kanıtlar ve vuku bulan tartışmalar açısından bakıldığında İslam ve Hıristiyan felsefî teolojileri arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır.

16 Bkz. Aquinas Thomas. “The Harmony of Reason and Revelation” (İng. çev. A. G. Pegis), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson vd., New York: Oxford University Press, 1996, s. 59.

Aslında akli aşığı düşünölen Hıristiyan inanç esaslarının varlığı ile bir açıdan dinin aklın ışığıyla bu tür unsurlardan arındırılarak bütünüyle rasyonelleştirilme çabalarını ifade eden Aydınlanma düşüncesi arasında bir tür diyalektik ilişki, hatta bir gerilim bulunduğu söylenebilir. Esasen akılla kavranamayacak inançların öngörölmesi noktasında dini bütünüyle rasyonelleştirme eğiliminin bir tepki olarak ortaya çıkmış olması öndeyilenemeyecek bir husus değildir. Doğrulukları bir sır olarak kabul edilen bu inançlar konusunda sürdürölen bir tutum Batı düşüncesinde bir yandan deizm gibi vahyi gereksiz ve hatta imkânsız gören yaklaşımları doğurmuş, diğere yandan iman her türlü rasyonel ve epistemik değerdendirmelere kapalı bir alan haline getiren yaklaşımların doğuşuna sebebiyet vermiştir. Yine bu gibi tutumların Hıristiyan teolojisinde iman ve vahiy gibi hususların farklı şekillerde anlaşılmasına/ yorumlanmalarına kaynaklık ettiği, örneğinin bir takım dinî doğruluk iddialarının anti-realist yorumuna da zemin hazırladığı düşünölebilir.

Şimdi, İslam kültür atmosferinde gelişecek/ geliştirilebilecek bir din felsefesinin Batı'da din ve felsefe arasında gelişen ve çeşitli olumsuzluklara neden olan bir karşılıklı etkileşimi içermemesi bir 'özgü'lük olarak görölebilir. Kültürümüzde Aydınlanma düşüncesiyle başlayıp, katı pozitivizmle sonuçlanan dinin kaynağı ve mâhiyetiyle ilgili veya genel olarak bütün dinî doğruluk iddialarına yönelik kuşkucu ve indirgemeci kimi yaklaşımların bulunmayışı da, bazı açılardan bir dezavantaj gibi görünse de, aslında bir avantaj; bir 'özgü'lük olarak da düşünölebilir. Bu husus aklın kullanımı ve bilginin düzlemine keyfi bir şekilde sınırlayan kimi Aydınlanma'cı ve fakat daha çok pozitivist yaklaşımların 'ne desen gider!' şeklindeki epistemik *nihilizm* olarak adlandırılabilir yaklaşımların doğmasına ne denli katkı da buldukları dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Buna karşılık İslam kültüründe metafiziksel realizmin öngördüğü bir akıl ve bilgi anlayışı korunmakla birlikte gerek dikey anlamda akletmeye/ bilmeye; gerek yatay anlamda ise akledilebilecek/ bilinebilecek unsurlar konusunda dogmatik veya ideolojik bir sınırlamaya gidilmemiş olması kayda değer bir özgü'lük gibi görünmektedir.

Günümüz din felsefesinin Batı düşüncesinde özellikle din ve felsefe alanında ortaya çıkan bir takım nedenlerle/ koşullarla şekillendiğı bir gerçektir. Ancak bu olgudan hareketle günümüz din felsefesinin takip ettiği yöntem(ler)in, ele alınan bütün konuların veya bu yolla varılan yargıların olumsal bir doğruluk değerine sahip oldukları sonucuna varmak yanlış olacaktır. Çünkü *x*'in bir takım arızî nedenlerle din felsefesi alanında bir konu/ sorun olarak ortaya çıkması bir şeydir; *x*'e ilişkin bir doğruluk veya değer yargısı başka bir şeydir. Öyle ki günümüz din felsefesinde ele alınan bazı konular farklı koşullarda değışken başka ne-

denlerle ortaya çıkabilirdi, bu durumda onlara ilişkin doğruluk veya değer yargılarının -en azından ideal bağlamda- başka türlü olması söz konusu olmayabilirdi. O halde günümüz din felsefesindeki yöntemlerin veya ele aldığı bazı konuların arızî sayılabilecek bir takım tarihsel, toplumsal, düşünsel vb. nedenlerle ortaya çıkmış olması bu olgulara ilişkin epistemik veya ahlâkî bir değer yargılarının da aynı şekilde arızî olduğu gibi bir sonuca götürmemelidir.

Kendi dinî ve felsefî kaynaklarımızdan doğacak bir din felsefesi günümüzde Batı'da gelişen din felsefesiyle gerek yöntemsel gerekse ele aldığı birçok konular bakımından örtüşebileceği gibi, bu noktalarda bir yeni açılımlar da getirebilir. İslam'ın geleneksel olarak akıl ve bilgiye verdiği statü; akıl ve bilginin dinin/vahyin öngördüğü temel unsurlar olarak görülmesi bu hususlarda zaman zaman bir tür indirgemecilik ile fideizm arasında sıkışan Batı din felsefesine de özgün bir kapı aralayabilir. Böyle bir açılım bir yandan dinde rasyonel olmayan tutumları dışlayacak, diğer yandan Aydınlanma ideolojisiyle başlayıp pozitivist bilgi anlayışıyla neticelenen indirgemeci veya görece yaklaşımları bertaraf edecektir.¹⁷

Şimdiye kadar 'bize özgü bir din felsefesi'nin ne veya nasıl olabileceğine ilişkin düşüncelerimizi Batı'daki din felsefesiyle olan farklılıklar ve ortaklıklar ekseninde ortaya koymaya çalıştık. Böyle bir yaklaşım esasen 'bize özgü bir din felsefesi' ne olabileceğine dair doğrudan bir bilgilendirmeden ziyade ne olmadığına/olamayacağına dair bir değerlendirme gibi görünmektedir. Böyle de olsa bu tür değerlendirmelerin 'bize özgü bir din felsefesi'nin olumlu anlamda ne olabileceğine ışık tutacağı kanaatindeyim. Her şey bir yana, böyle bir girişim 'bize özgü bir din felsefesi' ile 'bize özgü olmayan bir din felsefesi' arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin ortaya konulmasına olanak sağlayacaktır.

Peki, 'bize özgü bir din felsefesi'nin, deyim yerindeyse, pozitif dinamiklerinden söz edilebilir mi? Tahmin edileceği üzere, böyle bir soruyu yanıtlayabilmek için son tahlilde 'bize özgü bir din felsefesi'nin ne olduğunu tanımsal bir şekilde ortaya koymamız gerekecektir. Bu noktada 'bize özgü bir din felsefesi'nin içlemsel bir tanımlamasının zorluğunu dikkate alarak kaplamsal bir tanımlama üzerinde duralım. Evvela, 'bize özgü bir din felsefesi'nin kaplamsal bir tanımlama tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamda ortaya çıkan değişik dinî ve felsefî kültürel birikime referansta bulunacaktır. Böylece İslam'daki felsefî, kelâmî ve tasavvufî düşünceye referansla yapılan bir din felsefesinin yatay anlamda 'bize özgü' olacağı ileri sürülebilir. Ne var ki böyle bir tanımlamanın yeterince sıkı olamayacağı da açıktır. Tarihsel ve toplumsal açıdan bizimle özdeşleştirilebile-

17 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. S. Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", İslâmiyât c. 4 (2001), sayı: 3 , s. 19-33; "İslam, Din ve Çağdaş Durum", İslâmiyât c. 7 (2004), sayı: 4, s. 17-32.

cek veya ilişkilendirilebilecek farklı bir takım düşünürlerin ve düşüncelerin ‘bize özgü’lüğünün olumsuzluğu (özel bir bağa sahip olmayışı) bu temel üzerinde ‘bize özgü bir din felsefesi’nin gerekli ve yeterli koşullarını ortaya koymak için yeterli görünmemektedir. Bu nedenle ‘bize özgü bir din felsefesi’nin değişken olmayan, *efradını câmi* ağıyarını mâni olmak noktasında ‘bize özgü’lüğe kriter getirecek (dolayısıyla kapsamını belirleyebilecek) *içlemsel* bir tanımının yapılması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir tanım da temelde ‘bize özgü’ olanın özel olarak belirlenmesiyle mümkündür ki bu yeni bir felsefi ve dinî tartışmanın başlangıç noktasını oluşturacaktır. Ne var ki burada böyle kapsamlı bir tartışmaya girme imkânımız bulunmamaktadır.

Ancak bu noktada bir öngöründe bulunmak mümkündür: bize özgü bir din felsefesinin varlık, hakikat, bilgi, değer vb. konularında realist bir perspektifi öngöreceği düşünüldüğünde, İbn Rüşd’ün de düşündüğü gibi¹⁸, dinî ve felsefi doğruluk iddialarının nihaî anlamda birbirleriyle çelişmesi beklenemez. Aksine böyle bir yaklaşımın bütün doğrulukları bünyesinde toplayan bir sistemle neticeleneceği göz önüne alındığında bu yolla varılan ‘bize özgü’ bir din felsefesinin geçerliliğinin bizimle sınırlı kalması da düşünülemez. Öyle görünüyor ki realist bir din ve felsefe anlayışı böyle bir din felsefesinin ortaya çıkışını zorunlu kılacaktır. Sonuçta böyle bir din felsefesinin tahakkuku ‘dinî doğruluk’ ve ‘felsefi doğruluk’ şeklindeki bir ayrımı ideal düzlemde ortadan kaldıracığı gibi, ‘bize özgü’ endekslemesini de epistemik anlamda ikincil ya da önemsiz hale getirecektir.

Abstract

On Philosophy of Religion

Although philosophy of religion is a well-known discipline of philosophy today, its meaning, scope and methodology is still in need of clarification. It is a further question whether a discipline such as philosophy of religion which is formed both philosophically and religiously within the Western culture has any counterpart in the non-Western cultures or whether it can be properly transmitted to such a culture. In this article, first, I shall attempt to find an answer to the general question ‘What is Philosophy of Religion?’ and then I shall tackle with the question whether doing philosophy of religion in our own culture could have a ‘peculiar’ aspect.

Keywords: *Religion, Philosophy, Philosophy of Religion, Culture, Peculiarity*

18 Bkz. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi* (Arapça Aslıyla), çev. B. Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 75 vd.

KAYNAKÇA

- Aquinas Thomas. “The Harmony of Reason and Revelation” (İng. çev. A. G. Pegis), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson vd., New York: Oxford University Press, 1996.
- Aydın, M. *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Charlesworth, M. *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, Oxford: Oneworld, 2002.
- Davies, B. *An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Hegel, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, (3 cilt), İng. çev. E.B. Speirs, J. B. Sanderson, NY: Humanities Press, 1974.
- Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. çev. W. Lowitt, New York: Harper Perennial, 1977.
- Helm, P. *Faith with Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hick, J. *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi* (Arapça Aslıyla), çev. B. Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Peterson, M. Vd. *Reason and Religious Belief*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Phillips, D. Z. (2001). “Introduction”, *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips ve Timothy Tessin, London: Palgrave, 2001.
- Reçber, M. S. “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *islâmiyât* c. 4 (2001), sayı: 3 , s.19-33.
- _____ “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, *islâmiyât* c. 7 (2004), sayı: 4, s. 17-32.
- Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

EIN KURZER BLICK AUF DIE ZEITLEHRE VON AL- KINDÎ (801-873).

Doç. Dr. Arslan TOPAKKAYA*

Kindî Zaman Öğretisine Kısa Bir Bakış.

Özet:El-Kindî Türk-İslam düşünce tarihinin ilk filozofu olarak kabul edilir. O, Aristoteles felsefesinin etkisinde kalmış olmasına rağmen bu felsefenin Kur'an nasslarıyla çelişen noktalarında açık bir biçimde yorumunu Kur'an nassları çerçevesinde yapmıştır. El-Kindî zaman öğretisini genel anlamda Aristoteles'in zaman anlayışına uygun olarak geliştirmiştir. Buna karşın zamanın ezeli-ebedi olması konusunda Aristoteles'ten ayrılır. Ona göre sadece Tanrı ezeli ve ebedi olabilir. Tanrı dışındaki bütün varlıkların başlangıcı ve sonu vardır ve âlem de Tanrı tarafından sonradan yaratılmıştır. Kindî bu konuda İslam Felsefesi'nde Aristotelesçi ekol olarak bilinen Farabi, İbn-i Sina, İbn- Miskeveyh gibi filozoflardan ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Tanrı, Yaratma, Hareket, Varlık.

Abu Yakûb b. Ishâk Al-Kindî wurde im Jahr 801 in Kufa geboren¹. Er war der erste bedeutende Philosoph der islamischen Philosophie. Er war arabischer Abstammung, und wurde deshalb von seinen nichtarabischen Zeitgenossen der arabische Philosoph genannt. Er führte seinen Stammbaum auf die alten Kinda-Fürsten zurück.² Sein Vater war Statthalter in Kufa. Al-Kindî ging nach Basra, um dort arabische Grammatik und Koranwissenschaften zu studieren, um sich danach in Bagdad anzusiedeln. In Bagdad lernte er die persische Kultur und die griechische Philosophie kennen. Dort gewann er das Vertrauen der abbasidischen Kalifen al-Ma'mîn (813-833), al-Mu'tasim (833-842) und al-Wasık (842-847), welche alle drei Anhänger der mutazilitischen Glaubenslehre waren. Sie

* Erciyes Üniv.Felsefe Bl.Öğretim Üyesi, arslan_topakkaya@hotmail.com

1 M. b. I. Ibn an-Nadim: *Al-Fihrist*. Beirut 1978, S. 357.

2 T.J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart 1901, S. 90.

bemühten sich um die Ausbreitung der Philosophie in ihrem Land.³ Ob er selbst zur Mutazila gehörte, ist nicht ganz klar; es gibt Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zum Mainstream dieser Gruppierung.⁴ Er versuchte, das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen mit Hilfe der Vernunft in einem philosophischen Sinne neu zu begründen, indem er einen Übergang zwischen Philosophie und Religion herstellte. Sein Anliegen war, von Anfang an zu zeigen, dass es zwischen Religion und Philosophie keine Widersprüche gibt. Sie sind nur verschiedene Sichtweisen von ein- und derselben Wirklichkeit.

Al-Kindî übersetzte die griechischen Werke ins Arabische und verbesserte außerdem die Arbeiten anderer. Er war nicht nur ein Philosoph, sondern gleichzeitig Arzt, Astrologe, Theologe, aber auch Finanzverwalter. Er nahm die ganze gelehrte Bildung seiner Zeit in sich auf. So vielseitig war er, dass er zahlreiche Schriften nicht nur über Philosophie, sondern über Astrologie, Chemie, Geographie, Medizin usw. verfasste.

“Ibn al-Nadim listed some 260 titles of Al-Kindî’s, an enormous scientific bibliography, even if many of the works may have been of small extent. Al-Kindî’s treatises compass the whole Classical encyclopedia of sciences: philosophy, logic, arithmetic, spherics, music, astronomy, geometry, cosmology, medicine, astrology, etc., according to Ibn al-Nadim’s arrangement.”⁵

Leider sind viele dieser Manuskripte verloren gegangen. Einige seiner philosophischen Werke wurden schon im europäischen Mittelalter bekannt. So fand zum Beispiel seine Schrift über ‘Verschiedene Arten des Intellekts’ großen Widerhall in Texten seiner Zeitgenossen.⁶ Der italienische Philosoph und Mat-

3 F. Klein-Franke sieht Al-Kindî eher als Philosoph denn als Glaubensverteidiger und ist der Meinung, dass Al-Kindî nicht als Anhänger von Mu’tazila bezeichnet werden kann. „The impact of Greek philosophy upon early Mu’tazilî *kalâm* is evident and has been stated also by early Muslim theologians and heresiographers. But this impact remained rather marginal; for none of the early Mu’tazilî theologians ever elaborated an encyclopedic system of Greek philosophy as this was out of the range of their interests. It was Al-Kindî who pursued this aim and who may therefore rightly be called the first Muslim philosopher, whereas the representatives of Mu’tazilî *kalâm* were theologians and no philosophers. This fact alone puts Al-Kindî in some opposition to the Mu’tazilî with whom he should not be identified.” F. Klein-Franke: „Al-Kindî“ In: Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman: *History of Islamic Philosophy*. London and New York 1996, Volume 1, S. 165-178, hier S. 165.

4 A. Gierer. *Eriugena, al Kindi, Nikolas von Kues. Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken*, Halle 1999, S. 33.

5 F. Klein-Franke 1996, S. 165.

6 A. Gierer 1999, S. 34.

hematiker Cardanus Hieronimus (†1576) bezeichnet al-Kindî als einen von zwölf berühmten Gelehrten der Welt (Hieronimus 1664:573-574).

Obwohl er als erster Anhänger von Aristoteles und als der Gründer der aristotelischen Schule in der islamischen Philosophie betrachtet wird, weicht er in manchen Punkten von Aristoteles ab und bleibt der islamischen Lehre treu. Er hat die islamische Lehre gegen Materialisten, Agnostiker und gegen die Philosophen, die den Islam angegriffen haben, verteidigt.

*“He defended the doctrine of the creation of the world ex nihilo, the resurrection of the body, the possibility of miracles, the validity of prophetic revelation, and the origination and destruction of the world by God.”*⁷

Er war streng gegen die Emanationslehre von Plotin. Er vertrat, wie Theologen, die These, dass das Universum ex nihilo von Gott geschaffen worden ist. Das Universum und damit auch die Materie dürfen nicht als ewig angenommen werden. Die erste und wirkliche Existenz ist Gott.

*“On all these fundamental issues, al-Kindî had taken positive stand against the Neo-Plotinists and the Peripateticis, and in support of the theologians.”*⁸

Al-Kindî beschreibt die Philosophie in al -Falsafa al -Ûla (die erste Philosophie)⁹ im Allgemeinen als das Wissen um die wahre Natur der Dinge, soweit dies im Bereich des menschlichen Vermögens liegt. Im besonderen Sinne definiert er die Philosophie als das Wissen um die Erste Wahrheit, die die Ursache jeder Wahrheit ist.¹⁰

*“First Philosophy’ means the knowledge of the True One. Whereas every thing is the effect of what precedes and the cause of what follows, the True One is the only cause. The world, emanating ultimately from the first cause, is thus dependent on, and connected with, the True One, but is separated from Him by being finite in time and space.”*¹¹

7 M. Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, London 1983, S. 69.

8 M. Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, S. 69.

9 His general philosophical position is best expressed in the introductory chapter of *on first philosophy*. Besides certain definitions and technical statements concerning philosophy, sc. The principles of the philosophy, the four “causes“, the four “scientific questions“, there is to be found there what is in effect both an advertisement for, and a defence of philosophy“. Aus: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden 1986, VolumeV, S. 122.

10 Vgl. M.A. Abu Rida: *Rasa’il Al-Kindî al-Falsafiya*. Kairo 1953, S. 97.

11 F.Klein-Franke 1996, S.171.

Al-Kindî erklärt die metaphysische Erkenntnis, wie Aristoteles, als Erkenntnis der Ursachen der Dinge, denn je mehr man die Ursachen der Dinge kennt, desto vollständiger ist die Erkenntnis über sie. Al-Kindî zählt vier Grundursachen auf, die allen Dingen zugrunde liegen. Sie sind formale, materiale, finale und bewegende Ursachen. Nach Al-Kindî erforscht und fragt der Philosoph diese vier Fragen:

1. Gibt es etwas?
2. Was ist es?
3. Wie ist es?
4. Warum ist es?

Durch die Antworten auf diese vier Fragen kann man *eo ipso* ein Ding vollständig erkennen. Al-Kindî unterscheidet die Erkenntnisformen für Mathematik von den Erkenntnisweisen untergeordneter Wissenschaften wie der Physik, die auf sinnlichen Wahrnehmungen beruht. Infolgedessen unterscheidet Al-Kindî die Metaphysik von der Physik, das Göttliche von dem Geschaffenen, das Veränderliche vom Unveränderlichen, und das Immaterielle vom Materiellen¹² Die Seele ist z.B. nach ihm eine unkörperliche Substanz. Obwohl sie immateriell ist, ist sie fähig, sich mit der Materie in Verbindung zu setzen. In diesem Sinne stimmt Al-Kindî mit der Definition der Seele durch Aristoteles überein. Die Seele verleiht dem Körper das Leben. Sie ist sozusagen das lebensspendende Prinzip.¹³ Er stimmt außerdem der neuplatonischen Auffassung zu, dass nicht nur Pflanzen, Tiere und Menschen eine Seele haben, sondern auch die höheren Sphären beseelt sind, die die niederen und irdischen Körper beeinflussen. „Man sollte sich das All als ein einziges in Teile gegliedertes Lebewesen vorstellen. Denn es ist ein Körper, und in ihm gibt es keinen freien Raum. Man findet in dem edelsten und obersten Körper jene edle seelische Kraft, die in dem, was darunter

12 Abu Rida 1953, S.111.

13 Kindî unterscheidet einen vierfachen Geist : „Erstens den Geist, der immer wirklich ist. Die Ursache und das Wesen alles Geistigen in der Welt, also wohl Gott oder der erste geschaffene Geist; zweitens den Geist als vernünftige Anlage oder Potenz der menschlichen Seele; drittens als Habitus oder wirklichen Besitz der Seele; dessen sie sich jeden Augenblick bedienen kann, wie z.B. der Schreiber seiner Kunst; endlich viertens als Tätigkeit, wodurch das, was die Seele als ein Wirkliches in sich hat, in die äußere Wirklichkeit übergeführt wird. Letztere Tätigkeit scheint, nach Kindî, die eigene Tat des Menschen zu sein, während er die Überführung der Potenz zum Habitus oder die Verwirklichung des Möglichen von der ersten Ursache, dem ewigwirklichen Geiste herleitet. Den wirklichen Geist haben wir also von oben erhalten und es heißt der dritte `Aql deshalb `Akl mustafad, lat. Intellektus adeptus sive adquisitus.“ T.J. de Boer 1901, S. 95.

ist, diese seelischen Kräfte bewirkt je nach Maßgabe des Heilsamsten bei jedem einzelnen dieser beseelten Dinge wie bei einem menschlichen Wesen.“¹⁴

Trotz dieser Ähnlichkeiten mit der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie teilt Al-Kindî die aristotelische Auffassung dezidiert nicht, dass das Universum unendlich dauert. Stattdessen besteht er darauf, dass das Universum in Zeit und Raum endlich ist und entsprechend dem Koran, wie wir schon gesagt haben, von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde. Das Universum hat daher eine bestimmte Frist, die von Gott gesetzt worden ist.

“Time and motion are quantitative; it is impossible for both to be infinite in actuality. Therefore, they are finite and time has a beginning.”¹⁵

Neben der Schöpfungslehre wendet Al-Kindî sich auch bei der Zeitlehre von Aristoteles ab und entwickelt seine eigene Zeitlehre auf der Basis, dass die Zeit endlich und erschaffen ist. In diesem Zusammenhang möchten wir hier die Grundlage seiner Zeitlehre, soweit wie möglich, darstellen und beantworten, warum er die Zeit endlich und damit als geschaffen angenommen hat.

Bei Al-Kindî hängt die Zeitlehre mit seiner Metaphysik sehr eng zusammen. Er fängt in seinem Werk *al-Falsafa al-Ûla* (die erste Philosophie) mit der Beschreibung des Einen an. Dieses Eine darf nicht als abwesend gedacht werden. Dessen Existenzgrund ist in ihm selbst. Dieses ewige Eine ist weder veränderlich noch vergänglich, weil Werden und Vergehen zu den Dingen gehören. Beim Einen handelt sich sozusagen um selbst nicht veränderndes Werden. Ein solches Wesen ist natürlich kein Ding. Die Dinge sind endlich und folglich nicht ewig. Man kann die existierenden Dinge daher nicht unendlich denken. Die Unendlichkeit als Attribut gehört zu Gott und nicht zu den Dingen. Das ist auch mathematisch gesehen nicht möglich, denn wenn man etwas hinzugäbe oder etwas davon wegnähme, wäre er immer noch unendlich, also gleich groß wie vorher, und das ist absurd.

“Mais il est impossible qu’il existe une chose infinie en acte, comme le démontrerons bientôt ; il est donc impossible que le corps de l’univers soit infini en quantité. Il n’y a donc pas de plein au-delà du corps de l’univers, parce que s’il y avait du plein au-delà de lui ce plein serait un corps, et s’il y avait au-delà de ce plein, du plein, et au-delà de tout plein, du plein, il

14 M.A. Abu Rida 1953, S. 260.

15 M.AL-ALLAF, “Al-Kindî’s Natural Philosophy“, www.muslimphilosophy.com/ma/eip/mak-np.pdf, (02.03.2012), S.1“.

y aurait du plein à l'infini et nécessairement il y aurait un corps infini en quantité, et nécessairement donc de l'infini en acte."¹⁶

Al-Kindî will damit zeigen, dass nicht nur das Universum und damit auch die Materie nicht unendlich sein können, sondern dass auch die zum Universum gehörigen Attribute, Zeit, Raum, und Bewegung, endlich sein zu müssen. Denn das Universum setzt die Bewegung voraus und auch umgekehrt, weil die Annahme nach Al-Kindî unmöglich ist, dass das Universum am Anfang unbeweglich und danach beweglich sein sollte. Wenn man entweder annimmt, dass das Universum aus dem Nichts erschaffen wurde, oder, dass das Universum ewig ist, dann ergibt sich die Feststellung, dass Bewegung und Materie sich nicht voneinander trennen lassen. Denn beim ersten Fall ist die Hervorrufung aus dem Nichts im Grunde genommen nichts anderes als die Bewegung, die hier der Schöpfung entspricht. Wenn das Universum ewig sein sollte, müsste auch die Materie damit ewig beweglich sein, weil das Universum sich von Anfang an in der Tat bewegt hat. Die Unmöglichkeit der Ewigkeit des Universums fallen mit der Unmöglichkeit der Ewigkeit der Bewegung zusammen, weil die Möglichkeit der Bewegung nur durch die Materie zu denken ist. Wenn die Materie bzw. das Universum endlich bzw. erschaffen worden ist, dann muss auch die Bewegung endlich sein. Die Bewegung ist in der Tat die Veränderung. Die Veränderung ist ein Maßstab, der den Veränderungsprozess des sich Verändernden zeigt. Demnach ist die rhythmische Bewegung der Zähler dieses Veränderungsprozesses. Die Zeit ist also ein Prozess, der durch die Bewegung verstanden wird.

Was für die Materie gilt, gilt auch für die Zeit, weil die Zeit in einer engen Beziehung mit der Materie steht. Da die Zeit der Maßstab an der Bewegung ist, wie Aristoteles in seiner Physik zeigt, ist es unmöglich, dass die Zeit der Materie oder die Materie der Zeit vorausgeht. Infolgedessen kann man nicht sagen, dass die Zeit vor der Materie gewesen war. Da das Universum und damit auch die Materie nicht ewig sind, folgert Al-Kindî natürlicherweise daraus, dass die Zeit und die Bewegung, die zwangsläufig mit dem Universum zusammen vorkommen, endlich sein müssen.¹⁷ Wenn die Zeit endlich ist, dann soll die Materie ihrem Wesen nach endlich sein, weil die Zeit nicht von der Bewegung und von der Materie unabhängig sein darf. Ohne Bewegung und Materie kann die Zeit nicht existieren. Das heißt, wenn es die Bewegung gibt, gibt es auch die Zeit, wenn nicht, gibt es auch keine Zeit. Die Existenz der Bewegung hängt wiederum von der Existenz der Materie ab. Die Existenz der Bewegung und die Existenz der

16 R. Rasched und J. Jolivet: *Oeuvres Philosophique et Scientifiques D'al Kindî, Volume II Metaphysique et Cosmologie*. Leiden/Boston/ Köln 1998, S. 20-22.

17 M.A. Abu Rida 1953, S.119-120.

Materie fallen gleichzeitig zusammen. Materie, Bewegung und Zeit existieren immer zusammen. Sie dürfen nicht von einander getrennt werden.¹⁸

*“Every change or motion is a counting of the duration of the body; thus, every change and motion is temporal”*¹⁹

Man könnte weitere Argumente für die Endlichkeit der Zeit aufzählen. Wenn wir es für möglich halten würden, dass die Zeit aufgrund ihrer Dauer ewig ist, dann müsste jeder Periode der Zeit eine andere Periode vorausgehen, und diese Kette ginge so ad infinitum weiter. Wir können dadurch also niemals die erste Periode, in der die Zeit begann, erreichen.²⁰

Aufgrund der Annahme, dass die Zeit ewig ist, ist es auch unmöglich, die zukünftige Zeit und damit deren Ende zu erreichen. Wir haben aber in der Tat in einem bestimmten Zeitpunkt, z.B. am heutigem Tag hintereinanderkommende Zeitperioden hinter uns gebracht. Wenn wir unserer Gegenwart die bestimmten Momente, die sukzessiv hintereinander kommen, hinzufügen, dann bekommen wir nicht unendliche Zeit sondern nur endliche und bestimmte Zeit. Denn, wenn etwas in sich irgendwelche Hinzufügungen annimmt und dadurch sich bestimmt, dann kann dieses nicht unendlich sein. Die Zeit bestimmt sich durch die Sukzessionen bzw. durch die sukzessive Hinzufügungen. Die so verstandene sukzessive Zeit kann weder ewig noch anfangslos sein. Die Zeit hat also sowohl einen Anfang als auch ein Ende.²¹

Nach Al-Kindî geschehen das Werden und Vergehen in der Zeit. Nichts darf im Universum außer des Einflusses der Zeit bleiben. Die Kraft und die Herrschaft der Zeit gelten aber nur in der Welt. Es gibt Zeitloses, nämlich Gott.

Jede Veränderung ist nach Al-Kindî ein Abschnitt der Dauer. Als Abschnitt geteilte Dauer ist die Zeit. Sie ist sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft nur als Kontinuum und als Aufeinanderfolge zu verstehen. Diese Aufeinanderfolge kann aber nicht unendlich dauern. Da jedes Teil dieser Auf-

18 Physical bodies are composed of matter and form, and move in space and time. Matter, form, space, movement, and time are the five substances in every physical body. (...). Being so connected with corporeal bodies, time and space are finite, given that corporeal bodies are finite; and these latter are finite because they cannot exist except within limits”. Aus: F. A. EL-Ehwany: *Al-Kindi, von History of Muslim Philosophy*. Zitiert von Quellen im Internet 25.02.04. Online im Internet: www.muslimphilosophy.com/kindi/default.htm.

19 M. Al- Allaf: *Al-Kindi's Natural Philosophy*. Zitiert von Quellen im Internet 28.02.04. Online im Internet: www.muslimphilosophy.com/ma/eig/ma-k-np.pdf.

20 M.Fakhry 1983, S.75.

21 Vgl. M.Kaya: *Kindi'nin Felsefi Risaleleri (Kindi's Philosophische Abhandlungen)*. Istanbul 1994, S. 15.

inanderfolge als beginnend und als endend endlich ist, ist die Auffassung, dass diese Teile unendlich fortführen, nicht akzeptabel.

Nach Al-Kindî ist die Zeit quantitative Sukzession, die ununterbrochen dauert. Al-Kindî meint hier mit der unterbrochenen Dauer nicht eine qualitative Zeit, sondern die messbare Zeit, die sukzessiv hintereinander kommen. Deswegen benutzt Al-Kindî das Verb "istamarra" (dauern). Er meint damit die endliche Zeitmomente.²² Er will zeigen, dass es eine gemeinsame Grenze zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart gibt. Die gemeinsame Grenze der Zeit ist ‚Jetzt‘, das sowohl die Ende der Vergangenheit als auch der Anfang der Zukunft ist. Jede begrenzte Zeit hat zwei Enden, einmal vom Anfang her einmal vom Ende her betrachtet. Wenn zwei begrenzte Zeiten in einem gemeinsamen Ende zusammenfallen, dann heißt das, dass ihr weiteres Ende auch begrenzt und bestimmt ist. Wenn man einer endlichen Zeit ein endliches Zeitmoment hinzufügt, dann hat man eine endliche, nicht unendliche Zeit. Deswegen ist die Auffassung falsch, dass die Zukunft in der Tat unendlich sei.²³ Nichts ist ewig außer Gott. Die Ewigkeit der Zeit existiert nur als Möglichkeit im Bewusstsein nicht als Wirklichkeit. Nach Kindî kann die Zeit potentielle Unendlichkeit haben. Man kann sich die Zeit als unendlich vorstellen. Dieser Vorstellung entspricht aber der wirklichen Zeit nicht.

Al-Kindî legt großen Wert darauf, dass die Zeit, die Materie und damit zusammenhängend die Bewegung endlich sind, weil für ihn die Endlichkeit der Zeit und die Finalität des Universums unwidersprüchliche Beweise für die Existenz des Gottes sind. Diese Tatsache und die Schöpfungsproblematik machen das Wesen seiner Metaphysik aus. Es genügte ihm nicht wie seinen Schulgenossen, die Entstehung des Universums durch die Emanationstheorie zu erklären.²⁴ Denn in dieser Theorie wird nach al-Kindî der freie Wille des Gottes verleugnet. Gott wird durch die Emanation determiniert. Nicht nur der freie Wille des Gottes sondern die schöpferische Macht des Gottes wird dem Gott entzogen. Der Koran lehrt uns demgegenüber, dass Gott allmächtig, allwissend und frei von jeder Bes-

22 Vgl. L.I. Alfred: *Al-Kindî's Metaphysics*. Albany 1974, S. 74-162.

23 It is not possible for future time to have infinity in actuality: for it is impossible for (the duration from) past time to a definite time to have infinity, as we have said previously; and times are consecutive, one time after another time, then whenever a time is added to a finite, definite time, the sum of the definite time and its addition is definite. If, however, the sum was not definite, then something quantitatively definite would have been added to something (else) quantitatively definite, with something quantitatively infinite assembled by them." Aus: L.I. Alfred 1974, S. 75.

24 Vgl. H. Z. Ülken: *Islamische Philosophie*. Istanbul 1998, S. 49.

timmungen ist.²⁵ In der Emanationslehre dagegen fließt das Eine stufenweise aus. Zwischen der Stufen gibt es Wesensunterschiede. Dadurch wird die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung unterbrochen. Der Koran sagt uns aber, dass Gott uns näher als unsere Schlagadern steht. Gott ist der einzig wirkliche Schöpfer. Seine Tat ist die Schöpfung der Dinge ex nihilo. Aus diesen Gründen stellt Al-Kindî fest, dass die neuplatonische Emanationslehre mit dem Koran bzw. mit dem Islam nicht zu vereinbaren ist.²⁶

Der starke Gottesbeweis ist nach Al-Kindî die Schöpfung des Universums in der Zeit. Dieser Anfang des Universums in der Zeit ist ganz einfach zu beweisen. Da die Zeit und Materie endlich sind, ist das Universum auch endlich und in der Zeit geschaffen. Die endliche Zeit und die endliche Materie, aber auch das ganze Universum als Geschöpf, braucht einen unendlichen, unveränderlichen und nicht auf die Zeit beschränkten Schöpfer, nämlich Gott. Daher kann das Universum eo ipso nicht ewig sein.

“It must therefore be generated (muhdath) of necessity. Now what is generated is generated by a generator (..) since generator and generated are correlative terms. The world as a whole must be generated out of nothing.”²⁷

Der arabische Verb „ibdâ“ bedeutet in seinem vierten Stamm in bezug auf das Universum die Schöpfung aus dem Nichts. Ein solcher Beweis ist im Grunde genommen tautologisch, weil, wenn man das Universum als geschaffen annimmt, man einen Schöpfer braucht. Das Wesen dieses Problems liegt darin, ob die Materie geschaffen worden ist, und wenn sie geschaffen sein sollte, ob dies beweisbar ist. Dieser Beweis nimmt das Universum als Geschöpf und diese Annahme als absolutes Postulat an. Al-Kindî kam zu seiner Schöpfungstheorie nicht nur durch den Koran, sondern er war auch vom vorislamischen Schöpfungstheoretiker Johannes Philoponos (Yahya an-Nahwi) beeinflusst. Er war ein wichtiger Theologe und Kommentator seiner Zeit und strenger Anhänger der semitischen Schöpfungstheorie ex nihilo, die der traditionell hellenistischen Ewigkeitslehre des Universums völlig widerspricht. Er hat die semitische Schöpfungslehre ex nihilo gegen die Ewigkeitslehre des Universums von Aristoteles und Proclus verteidigt.²⁸ Der Grundgedanke des Philoponos' Gottesbeweises liegt darin, dass die Materie und damit das körperliche Sein des begrenzten Universums nicht ewig

25 Vgl. M. Kaya 1994, S. 91.

26 Vgl. M.A. Abu Rida 1953, S. 182f.

27 M. Fakhry 1983, S. 76.

28 Vgl. R. Walzer: *Greek into Arabic*. Oxford 1962, S. 218f

sein kann. Das ist im Grunde genommen nicht anders als Al-Kindî's Huduths-theorie.

Man kann zusammenfassend sagen, dass die Zeit für Al-Kindî quantitativ ist. Er nimmt die Zeit als die Zahl an der Bewegung an.²⁹ Die Zeit besteht im Hintereinander-kommen des `Jetzt`, das die Gegenwart von der Vergangenheit trennt. In diesem Sinne ist die Zeit, wie Aristoteles meinte, sukzessive Quantität. Die Bewegung und die Zeit bedingen sich gegenseitig. Sie sind ein Maßstab fü-reinander. Die Zeit ist aber nicht Bewegung. Sie ist eher die Zahl, die die Bewe-gung misst.³⁰

*“Tempus ergo est numerus numerans motum. [...] Tempus uero non est ex numero discreto sed ex numero continuo.”*³¹

Sie ist durch die Bewegung gezählte Dauer. Sie hat einen dauerhaften suk-zessiven Charakter.

Al-Kindî stimmt bis hier mit Aristoteles überein.³² Aber nun wendet er sich von Aristoteles ab, wenn es um die Frage geht, ob die Zeit ewig sei. Es ist unmöglich, die Zeit in ihrer Aktualität ewig zu denken.

*“Le temps est une quantité, il est donc impossible qu'il y ait un temps infini en acte et le temps a un commencement fini.”*³³

Nicht nur die Zeit sondern auch, da sie quantitativ sind, die Materie, der Raum, und die Bewegung sind endlich. Al-Kindî neigt dazu, die Zeit eher von der Bewegung abhängig zu machen, weil nach ihm die Bewegung das erste Prädikat der Materie ist.

Nach ihm ist die Aristotelische Lehre, die die Unendlichkeit der Bewegung und die Unendlichkeit der Zeit durch das Addieren behauptet,³⁴ falsch. Er hält die Unendlichkeit der Zeit nur in der Vorstellung für möglich. Man kann sich die Zeit als unendlich vorstellen. Dies ändert aber die Realität nicht, dass die Zeit endlich ist. Diese potentielle Unendlichkeit der Zeit entspricht niemals der wirklichen Existenz der Zeit. Al-Kindî's Verachtung der potentiellen Existenzen von unend-

29 Kindi sieht eine enge Zusammenhang zwischen Mathematik und Philosophie. R.Rasched zeigt diese Paralelität in „Al-Kindî's Commentary an Archimeds' ‘The Measurement of the Circle“, Arabic Sciences and Philosophy 3 (1), 1993, 7-53.

30 M. M. Scharif: *A History of Muslim Philosophy* (türkische Übersetzung). Istanbul 1996, S. 45.

31 A. Nagy: „Die philosophische Abhandlungen des Ja`qub Ben Ishaq Al-Kindî.“ In: C.Baumkehr, und G.F. Hertling (Hrsg.): *Philosophie des Mittelalters*“, Bd.2, Münster 1897, S. 39-40.

32 Vgl. Aristoteles: *Physik* IV, 11 219b.

33 R. Rasched und J. Jolivet 1998, S. 30.

34 Vgl. Aristoteles: *Physik* III 6 206a.

lichen Wesen macht einen grundlegenden Unterschied zwischen Aristoteles und Al-Kindî aus. Denn Aristoteles sieht die Zeit, wie die Bewegung auch, als nötige Potentialität und nicht als bloße Möglichkeit für den Prozess des Werdens, der gleichzeitig die ewig bewegende Welt charakterisiert.³⁵ Diese potentiell unendliche Existenz der Zeit und der Bewegung ermöglicht Aristoteles die Annahme der Unendlichkeit des Universums, obwohl man in der Aktualität nur endliche Zeit und endliche Bewegung wahrnimmt. Al-Kindî hält solche Behauptungen für falsch. Er verweigert sich einer solchen Weltansicht und besteht darauf, dass die Welt in der Realität endlich ist. Er erklärt die Entstehung des Universums durch einen ewigen Schöpfer, der die erste Ursache aller Dinge ist.³⁶ Al-Kindî begründet dies mit den folgenden Thesen:

Now, if there is an infinite body, then whenever a body of finite magnitude is separated from it, that which remains of it will either be a finite magnitude or an infinite magnitude. If that which remains of it is a finite magnitude which is separated from it is added to it, the body which comes to be from them both together is a finite magnitude; though that which comes to be from them both is that which was infinite before something was separated from it. It is thus finite and infinite, and this is an impossible contradiction“.³⁷

Man muss bei Al-Kindî feststellen, dass, wenn bei ihm nur die bloße Zeit betrachtet wird, sie nur als Kontinuität verstanden wird. Wenn es um den Anfang und das Ende der Zeit geht, wird die Zeit bei ihm als Rätsel betrachtet.

Al-Kindî entwickelt seine Zeitlehre unter bestimmten Vorbehalten in Übereinstimmung mit der Aristotelischen Zeitlehre. Auf der anderen Seite weicht er von dieser Zeitlehre ab, wenn es um die Ewigkeit der Zeit geht. Er beschränkt sich hier durch die islamische Lehre, d. h. durch den Koran, weil nach dem Koran nur Gott ewig und ohne Anfang ist. Al-Kindî hat diesen Widerspruch gesehen und setzte sich, im Gegensatz zu seinen Schulgenossen z. B. Avicenna, Al-Fârâbî, Ibn Miskawaih, Ibn al-Hisam, Ibn Batta usw. usw. für die islamische Lehre ein.³⁸

Ausser Gott kann und darf nichts ewig und unendlich sein, weil alles endlich und nicht ewig ist. Da das Sein und die Seiende durch den Gott *ex nihilo* geschaffen worden sind, ist die Zeit als mit dem Sein in Erscheinung getretenes

35 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* IX, 6 1048b.

36 Vgl. F. Klein-Franke 1996, S. 171-172.

37 M.AI-ALLAF, “Al-Kindî’s Mathematical Metaphysik”, www.muslimphilosophy.com/ma/eip/ma-k-mp.pdf, (02.03.12), S.1.

38 Vgl. M.Kaya 1994, S. 29.

Wesen auch geschaffen worden. Deswegen sie ist als Geschöpf zu betrachten. Es kann niemals zwei ewige Wesen geben und darf beide gleichzeitig eine Existenz haben. Wenn Gott ewig und unendlich ist (es wird vom Koran und vom Prophet behauptet und Al-Kindî glaubt fest daran), darf die Zeit nicht ewig und unendlich sein. Umgekehrt, wenn die Zeit ewig und unendlich ist (es darf nach Al-Kindî nicht der Fall sein), darf Gott nicht ewig sein.

Zusammenfassend kann man Al-Kindî's Auffassung von der Zeit so formulieren: Leib und Universum sind endlich. Sie sind quantitativ endlich. Die Dinge, die notwendig in der Zeit und im Raum sind, sind geschaffen und deswegen sie sind weder quantitativ noch qualitativ unendlich zu sein. Die Bewegung, als nötige Eigenschaft der Dinge, gehört zum Leib. Deshalb die Bewegung kann immer nur mit dem Körper zusammengedacht werden. Ohne Körper dürfen Bewegung und Zeit nicht gedacht werden. Die Veränderung der Dinge kann nur durch die Bewegung, nämlich durch die Zeit, in Betracht gezogen werden. Jede Veränderung und Bewegung sind zeitlich. Da sie so sind, sind sie auch endlich und damit vergänglich. Damit man die Veränderungen der Welt erklären und kann, braucht man ein Urprinzip, das weder veränderlich noch zeitlich ist, nämlich ein Gott. Sonst kann man die Existenz des Selbst und der Welt nicht erklären aber auch nicht begründen.

Abstract

A Short Look at Kindî's Doctrine of Time

El-Kindi is regarded as the first philosopher of the Turkish-Islamic history of thought. Even though he was under the influence of Aristotle's philosophy, he openly gave his interpretation in the framework of Quranic nass when this philosophy contradicted with Quran's nass. El-Kindi developed his doctrine of time in general in accordance with Aristotle's approach of time. However, he deviates from Aristotle in the topic of time's being eternal. According to him, only God can be eternal. All creatures besides God have a beginning and an end, and the universe also was created by God later on. In this respect, Kindi deviates from philosophers such as Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Miskeveyh who are known as Aristotelian school in Islamic Philosophy

Key words: Time, God, Creation, Movement, Being.

Bibliographie

- AL- ALLAF, M.: *Al-Kindi's Natural Philosophy*. Online im Internet: www.muslimphilosophy.com/ma/eip/ma-k-np.pdf
- AL- ALLAF, M.: "Al-Kindi's Mathematical Metaphysik", www.muslimphilosophy.com/ma/eip/ma-k-mp.pdf, (02.03.12),
- ALFRED, IVRY L.: *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany 1974.
- ARISTOTELES: *Physik*. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. von H.Günter Zekl. Hamburg 1987.
- ARISTOTELES: *Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)-XIV (N). Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Horst Seidl, Hamburg 1991.
- ABÛ RIDÂ, MUHAMMAD.A.: *RasÂDil Al-Kindi al-Falsafiya*. Kairo 1953.
- DE BOER, TJITZE. J.: *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart 1901.
- EL-EHWANY, AHMED F.: *Al-Kindi, von History of Muslim Philosophy*. Online im Internet: www.muslimphilosophy.com/kindi/default.htm
- GIERER, ALFRED: *Eriugena, al Kindi, Nikolas von Kues. Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken*, Halle 1999. HIERONIMUS, CARDANI.: *De Subtilitate*. Basel 1664
- IBN AN-NADÎM, MUHAMMAD IBN Ishâk: *Al-Fihrist*. Beirut 1978.
- KLEIN-FRANKE, FELIX: „Al-Kindî.“ In: Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman: *History of islamic philosophy*. London and New York 1996, Volume I, S. 165-178.
- KAYA, MAHMUT.: *Kindi'nin Felsefi Risaleleri (Kindi's Philosophische Abhandlungen)*. Istanbul 1994.
- NAGY, ALBINO: „Die philosophische Abhandlungen des Ja`qub Ben Ishaq Al-Kindî.“ In: C. Baumkehr, und G. F. Hertling (Hrsg.): *Philosophie des Mittelalters*, Münster 1897.
- RASCHED ROSHDI. und JOLIVET JEAN.: *Oeuvres Philosophique et Scientifiques D'al Kindi. Volume II. Metaphysique et Cosmologie*. Leiden/ Boston/ Köln 1998.
- RASCHED ROSHDI. „Al-Kindi's Commentary an Archimeds' 'The Measurement of the Circle“, *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1), 1993, 7-53.
- SHARIF, MIYAN M.: *A History of Muslim Philosophy* (türkische Übersetzung). Istanbul 1996.
- ÜLKEN, HILMI. Z.: *Islamische Philosophie*. Istanbul 1998.
- WALZER, RICHARD: *Greek into Arabic*. Oxford 1962.

BAĞLANMA OLARAK İMAN

Yazar Adı XXXXXX*

Özet

İman insanın Tanrı'ya mutlak bağımlılığıdır. Tanrı'ya bağlanma insan için en temel varoluş biçimidir. Bu itibarla, bağlanma ilişkisi insanın kimliğinin kurucu unsurudur. Aslı kimlik, asl'a bağlanarak oluşur. Bu ilişki sen-ben ilişkisi şeklinde gerçekleşir. Kısaca, Tanrı insan benliğinin nihai ufkudur.

Anahtar Kelimeler: İman, bağlanma, Tanrı ve benlik.

Abstract

Faith is the absolute dependence of human on God. The dependence on God is the most basic form of human existence. In this regard, dependence-relationship is the constituent element of human identity. Original identity is composed by dependence on origin. This relationship takes the form of relationship with you-I. In brief, God is ultimate horizon of human personality.

Key words: Faith, dependence, God and ego.

* * * * *

İnsan, dışarıya açılan herhangi bir pencere ve kapısı olmayan bir varlık değildir. Kişisel tecrübe, kendine odaklanma anlamında, kapalı olmayıp, başkasına ve dış dünyaya açık ve başkasından beslenen bir tecrübedir. "Bir varlığın ben olabilmesinin en açık işareti, başka benlerin çağrılarına cevap vermesidir."¹ Kısaca, insan kendi dışındaki varlıklarla ilişki kurabilen bir varlıktır. İlişki ya da rûbîta kurmak bir yerde insanın varoluş biçimlerinin en önde gelenidir. İnsan için varolmak, salt *bulunmak* değil, *bir yerde bulunmaktır*. Bir durumda olmak, diğer varlıklarla belli ilişkiler gerçekleştirmek demektir.

İrade kendi başına eksik, kusurlu ve gayri samimidir. O önce kainatı ister, bir sıçrayışta onu aşarak kendini tamamlayacak olan tabiat-üstünü ister. İrade varlığın sinesinde her yerde kendini tamamlayacak olan yegâne şeyi arayacaktır.

* Yazar Bilgileri xxxxxxxxx

1 Mehmet S. Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 172-173.

Böylece, insanın kendinden başkasına sığınması demek olan bağlanma doğar. Bu, benliğin tabiat değiştirmesidir.²

Bu bağlanma fiilde, ben başkasını bir obje olarak değil, özgür bir varlık olarak görürüm. O benim özgürlüğüme nasıl iştirak ediyorsa, ben de onun özgürlüğüne öyle iştirak ederim. Başkası benim sınıırım değil, aksine, varoluş kaynağım ise, biz olgusunun keşfi, kesinlikle kişisel deneyimle birlikte gerçekleşir. “Sen” kendisinde kendimizi keşfettiğimiz ve kendisi tarafından yaratıldığımız zattır. Bu zat, aşkınlığın bağrında ortaya çıktığı gibi, içkinliğin bağrında da ortaya çıkabilir.³

Bu bağlamda, varoluşsal açıdan, insanın gerçekleştirdiği ilişkilerin en anlamlı ve önemlisi iman ilişkisidir. İman ontolojik ve varoluşsal bir ilişki biçimidir. Çünkü Tanrı ile insan arasında tatmin edici bir ilişki, ancak ontolojik ve varoluşsal âidiyet temeli üzerinde kurulabilir. İman, etik, estetik, ontolojik, varoluşsal, epistemolojik ve fenomenolojik boyutları dikkate alınarak değerlendirilmesi gereken bir bağlılıktır. Zira, dinî anlamda iman benliğin Tanrı'ya derinden bağlanması ve O'nun daha derin kişiliği içinde varlığını devam ettirmesidir.

Şu halde, insan için yaşamanın anlamı, nefes almak, beslenmek . . . gibi biyolojik işlevlere indirgenemez. İnsan gerçekte bir bakışta ayırt edilebilecek et ve düşünce küreciği değildir. “İnsanın evrensel konumu temelde tektir: Tanrı'nın önündeki konumudur. İnsan ya Tanrı'dan yanadır, ya da Tanrı'ya karşıdır.”⁴ Hayat bir seviyeden başka bir seviyeye geçmek ve değişik biçimler altında kendini göstermek ve dönüşmektir. Bu arada insan her bakımdan bağımsız olduğunu düşündüğü şeye erişmeye çalışırken, kendisiyle yakından irtibatlı olan şeye bağlanır. Bu bağlılık sıradan araçlarla bilinip tanınabilen bir nesne değil, doğrudan yaşanan ve aracısız olarak idrâk edilen bir şeydir. İnsanın nihâî gayesi, bir şey görmek değil, bir şey olmaktır. Doğrusu, Hakikat'i ancak, geleneksel ifadesiyle insan-ı kamil konumunda olan kişi bilip aktarabilir. Yığınlar arasında gerçek varoluş için gerekli gerilime erişilemez. Yaratış'a canlı bir iştirakle ancak varlık sırrına erilebilir. Hakikate hiçbir zaman sıradan bir nesneyi kavrar gibi yaklaşamayız, ancak bir Zât'la canlı karşılaşmaya benzer bir şekilde onu idrak edebiliriz. Dolayısıyla, iman ilişkisi dolaysız kişisel bir bağlanma biçimi ve ilişkisidir.

Bu durumda, iman bir tür sen-ben râbitasıdır. Sen-ben ilişkisini anlayabilmek için, varoluşsal bir idrâk gerekir. “Tanrı'yi bir “ben” olarak düşünmek,

2 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, (Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan), Dergah Yayınları, İstanbul, 1995, s. 146.

3 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Say yayınları, İstanbul, 2007, s. 136.

4 Nuri Pakdil, *Biat III*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, Ankara, s. 44.

metafizik, dinî ve ahlâkî açıdan bir zarurettir.”⁵ Bütün bir varlık içinde eriyip fenâ bulmak, insanın tek başına başarabileceği bir şey değildir. İnsan varolabilmek için başka bir varlığa muhtaçtır. İnsan açısından, bütün bir hayat, bir yerde, buluşmadan ibârettir. İnsan için buluşma bir lütüftür. O, salt aramayla bulunmaz. Ama bütün varlığıyla O`nu aramak insanın görevidir. Aramak yoluyla, kul Rabbi ile buluşur ve O`nunla doğrudan râbîta kurar. Bu râbîta, aynı zamanda hem seçme, hem seçilme, başka bir ifadeyle, hem aktif, hem de pasiftir. Bu, aracısız bir râbîtadır; zira, her aracı bir engeldir. Tüm araçlar yok olunca, ancak o zaman buluşma gerçekleşir. Bu bakımdan, iman düşünen bir öznenin, düşünce objesiyle aklen kurduğu nötr bir ilişki değil, daha çok karşılıklı temas ve bilfiil varoluşla hayatın tam içinde gerçekleşen çift kutuplu hakiki buluşmadır. Bu ilişkiyi, önceden var olan kavramsal bir bilgi ve tasavvur bütünüyle belirleyemez, ama ona eşlik edebilir. İnsan beşerî hususiyetlerinden sıyrılıp sonsuz varlığa katılınca, dönüşüme uğrar.⁶ Bu katılma bir yerde hem bir bütünleşme, hem de kişisel dönüşüm yoluyla yeniden doğuştur.⁷

İnsanla Tanrı arasındaki bağ ya da râbîta, insanın Tanrı`ya mutlak bağımlılığı şeklindedir. Mutlak bağımlılık yaratılmışlık hissiyle birlikte var olmaktadır. Bu anlamda “Gerçekten, Tanrı`nın insana en aslî biçimde duygu yoluyla kendini açtığını”⁸ söyleyenler de vardır. Bu duygu, yaratılmış tüm mevcûdât üzerindeki varlık huzurunda, kendi yokluk ya da hiçliğinin farkında olan insanın kulluk ve yaratılmışlık hissidir. Yaratılmışlık hissi, insan nefsinin mutlak kudret karşısında kendi başına hiçliğe mahkûm olduğunun farkında olmasıdır. Bu duygu, mutlak bağımlılık ilişkisinin esir aldığı bir kişinin kendi benliği hakkında sahip olduğu çok özel bir duygudur. Tanrı`nın varlığını, mutlak bağımlılık hissini izah etmek için akıl yürütme yoluyla kendi benliğimizin ötesinde bir sebebe vararak keşfederiz.⁹

Bu bağlamda, varoluşsal bağlanma, kendi içinde müstakar bir oluş olarak değil, bilakis kendini aşan bir ilişki ve alâka olarak kavranabilir. “Varoluş”

5 Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah`a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, s. 79.

6 Martin Buber, *I and Thou*, (A New Translation with A Prologue “I and You” and Notes by Walter Kaufmann), Charles Scribners`s Sons, New York, 1970, s. 62; Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, (Çev. Abdullatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara, 2000, s. 47.

7 Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich`te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 151.

8 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, (Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart), T&T Clark Ltd., London, 1999, s. 17.

9 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, (Trans. John W. Harvey), Oxford University Press, Humphrey, Milford, 1923, s. 10

sözcüğündeki “oluş,” başlı başına değil, bir başkasıyla ilişkiyi içeren bir oluştur. Burada, “alâka” ya da “bağ” sözcüğü insanın aslı oluşunu ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu itibarla, insanın kendi içinde mütemâdiyen gerçekleştirmek durumunda olduğu saf bir bağ bulunmaktadır. İnsan varlığı, sözgelimi, herhangi bir meşgûliyet türünden bir şey gibi değil, insanın fevkinde olan bir vazifeye kendini vererek aslı manasına ulaşabilir.¹⁰ İnsan kendi kendisini böylece aşabilir ve aşkın gerçekliğin farkına varabilir.

Açıkça anlaşılacağı üzere, burada, insan varoluşunu aşan *kadim* bir temelin var olduğuna ilişkin bir varsayım sözkonusudur. Şüphesiz, Hayatın *kadim* bir anlamı vardır. Bunun aksine, insan açısından, verilmiş hiçbir şeyin olmaması demek, iman edilecek dolayısıyla bağlanılacak bir şeyin bulunmadığı anlamına gelir. İnsanın zâhirî ve bâtinî boyutları itibariyle, ontolojik temeli olan amaçları vardır. Dolayısıyla, insanın gerçekliği kişisel algılayış ve yönelişlerin sürekliliği ve tarihsel bütünlük içinde gerçekleşen tasarımlar değildir. Bilindiği gibi, nihilist yaklaşıma göre, Tanrı yoktur; Tanrı ile insan arasında bağlantı da yoktur. Bu anlayışta, böyle bir bağlantı tecrübe edilemez ve tecrübe edilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'ya karşı vazifeler de bulunmamaktadır. Bu tür vazifeler, insanı mevcut yasa ve emirlere bağlar. Bilindiği gibi, Nihilizm en üst değerlerin kıymetten düşmesini içerir. Onda hiç bir amaç yoktur; çünkü niçin sorusuna verilecek *apriori* bir cevap bulunmamaktadır. Burada, belli mercilerin güç ve iktidarına itaat söz konusudur. İyi, güzel, anlam, doğru, değer... denilen şeylere tekabül eden hiçbir şey bulunmamaktadır. Bunlar vazediciler tarafından gücün tesisi için kurulmuştur. Bu yaklaşımda, fizikötesi şeylerin var olduğuna ilişkin fikirler salt psikolojik yanılgılara ve olgu ve olayların yanlış yorumlanmasına dayandırılır. Zira, insan olgu ve olayların akışı içinde rastlantısal bir varlıktır. Hiçbir gerçek mevcut değildir ve eşyanın tözsel özellikleri bulunmamaktadır. Bu reddedişteki dayanak, bu dünyadaki tecrübelerin ve yaşantıların varoluşun ta kendisi olarak mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir.¹¹ Başka bir ifadeyle, insan varoluşunun, onun tarihsel anlam ve önemine bağlı olarak tüketilebileceğine inanılmaktadır.

Bu yaklaşıma göre, âleme ve varoluşa ilişkin tüm açıklamalar bir aldatmacadır. Her şey göreceli ve belli koşullara bağlıdır. Zemin yoktur; dolayısıyla, hakikat ve mutlak varlık yoktur. Hiçbir şey gerçek değildir. Nihilizm, varoluşu, kişinin yaşama şevki ve iktidar arzusu ile ilgili beslediği eğilimlere bağlar. Ama

10 Otto Friedrich Bollnow, *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard-Heidegger-Jaspers*, (Çev. Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 33-34.

11 Karl Jaspers, *Felsefî İnanç*, (Çev. Akın Kanat), İlyâ Yayınevi, İzmir, 2003, s. 126; Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, (Çev. Sedat Umrân), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 28.

insanın hiçliğe ilişkin tecrübe konusunda gerçekten ciddi olduğunu söyleyemeyiz. Eğer insan bu konuda ciddi olacak olursa, hiçbir şeyi hissedemez, sevemez ve hiçbir şeye değer veremez; zira, bu anlayışta, “Tanrı,” “ruh” gibi kavramlar boş ve anlamsız olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte, nihilist yaklaşımın bir şeyi reddedebilmesi için, var olduğunu kabul ettiği bir temelden yola çıkması gerekir. Bu yaklaşımı savunanlar, hiçliği, hayal kırıklığını, yalanı ve gözbağcılığı ancak bununla kıyaslayarak gösterebilirler. Gayet iyi bilinir ki, var olmayan bir şey reddedilemez. Başka bir deyişle, Nihilizm ifade bulmak için, bir zemine dayanmak durumundadır. Oysa, böyle bir zeminin kabulü Nihilizmi çürütecektir. O halde, radikal Nihilizm öncelikle normal olarak kabul edilen kıstasları kullanarak gerçeği reddetmeye girişir. Daha sonra o, karşılıklı bir reddediş anaforu içinde her şeyi yok ettiğini sanır.¹²

Doğrusu, Âlem karşısındaki konumumuz, Tanrı önündeki konumumuza bağlıdır. Tanrı önündeki ontolojik konumumuz muhtaç olma durumudur. Var olan şeyler baktığımızda, onların kendilerinden kaynaklanan bir varlığının olmadığını görürüz. Tanrı hariç, hiçbir şey bizâtihî bir gerçekliğe sahip değildir. Onlara gerçeklik veren Tanrı’dır. Biz gerçekte yokluk içindeyiz, dolayısıyla Tanrı’ya muhtacız. Tanrı’yı sevmemiz ve ona bağlanmamız, daima ona muhtaç olduğumuzun farkında olmamıza bağlıdır.¹³ Zira, değerli ve güzel şeyler ancak ona muhtaç olanlara açıılır. Muhtaç olma durumu, insanın ihtiyaç içinde olduğu şeye yönelik varoluşsal bir tanıklığıdır.¹⁴

Bu bağlamda, insanın köklerine inanması ve nereden gelip nereye gittiğini ve neden yaşadığını bilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, insan dâima Yaratan’ına bağımlı olduğu duygusu içinde yaşar. Aksi takdirde, Yaratan fikri elimizden kaçtığında, hayat âdetâ anlamsızlaşır. İnsanı Tanrı ile bağlantı içinde düşünmek, fikir ve fiillerimizin Tanrı ile bağı oranında gerçek ve doğru olduğunu kabul etmektir.

*Nasıl edebiliriz Tanrı’sız. Neye inanacağım? Karşımdakini neye inandıracacağım? İnanç olmayan yerde yaşam kalır mı? Asıl bu çağda, Tanrı’nın “öldürüldüğü” savlanan bu çağda çıkıyor Tanrı gerçeği ortaya. Anlıyoruz ki, O ölmedi, öldürülmedi. İnsan öldürüldü sürekli bu çağda. Ölümler o kadar yoğunlaştı ki, göremez olur gibi olduk Tanrı’yi.*¹⁵

12 Jaspers, *Felsefi İnanç*, ss. 124-125.

13 William C. Chittick, “The Need for Need,” *International Mevlânâ Symposium Papers*, Volume 3, Mottoproject Publication, İstanbul, 2010, s. 1113.

14 Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Mi’râci*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 328.

15 Nuri Pakdil, *Biat II*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, Ankara, s. 168.

İnsana özgü en önemli şeylerden biri, bu bağımlılık duygusu ve bağımlılığı hissetmesi için kendine tanıdığı özgürlüktür. Bu duyum, mâneviyatın yoludur. İnsanın kemâli mâneviyata giden yolu hiç durmadan geliştirmesinde yatar. Bu anlamda, bağlanmak insanın tek şansı olarak görünmektedir. Çünkü dünyayı kurtarma gücüne sahip olan şey, Yaratan`a duyulan inanç ve insanın yalnız daha üstün bir varlığın eseri olduğunu söyleyen bu mütevazı farkındalıktır. Dolayısıyla, insan hayatına kulluk ederek anlam kazandırabilir. Zira, bağlanma ve kulluk insanın kendisini aşmasını ve salt bireysel varoluş düzeyinin üzerine çıkmasına yardımcı olur. Ayrıca, bağlanma Tanrı`nın davetine icâbettir. Tanrı, kaybolmuş ve bocalama içindeki insanı, kendisinin farkına varmaya çağırır. Nihilizmden kurtulmanın yolu da budur. Yurtsuzluk, herhangi bir dayanağa ve kıstasa sahip olamama durumunu, yani, Nihilizmi Tanrı bertaraf eder ve gerçek bir kıstas sağlar. Böylece, insan Tanrı sayesinde bir köke sahip olur. Tanrı`nın olmaması insanın tarih ve dünyadan soyutlanmasıdır.¹⁶

Bu durumda, insan gerçeği kabul etmek veya reddetmek, fizikötesine açılmak ya da kendi içine kapanmak hususunda tercihte bulunmak durumundadır. Tanrı`ya bağlanmayı tercih etmek, mevcut durumu aşmak yönünde bir karardır. Neye bağlanacağımıza ilişkin karar, kim olduğumuz ve ne olmak istediğimizle doğrudan ilgilidir. Bu anlamda iman bir seçiştir. Bağlanmayı reddetmek âdetâ hayatı reddetmektir. Fakat insan doğuştan bağlı durumdadır; zira, dünya gemisine adımını atmış bulunmaktadır. Artık bu noktadan sonra, çekimser kalmak imkânsızdır. Doğrusu, asıl olan Gerçeği gönüllü olarak kabul etmektir, reddetmek değil.

Eğer biz bir şeyi anlamaya çalışırken mutlak atıf noktası olan Tanrı`ya atıfta bulunmayacak olursak, o şeyi ancak gerçekliği olmayan başka şeylere nispetle anlayabiliriz. Bu durumda, bilgimiz hakikate ulaşmada başarısız, belirsiz, değişken ve dayanaksız kalır. İnsanlar güvenilir bilgiyi, eğer mutlak atıf noktasını algılayabilirlerse, ancak o zaman elde edebilirler. Bu bağlamda, iman bir kimsenin kalbinde sıkıca bağlandığı ve o kimsenin hakikat algı ve anlayışını belirleyen şey olur. Çünkü idrake biçim veren şey bağlanmadır. Dolayısıyla, o her türlü düşünce ve davranışın kaynağıdır. Zira, her bağlanma kayıtlı ve tanımlı bir bakış açısıdır. Her insanın Tanrı ile farklı bir bağlantısı vardır; çünkü her insan hiçbir şeyle kayıtlı olmayan Hakikate ait belli bir bağı temsil eder. Bu kişisel mahrem bağ, bilen tarafından tecrübe edilen ve bilence somutlaşan “nesnel” Hakikatin aynadaki görüntüsü gibidir. Kısaca, her insan eşsiz bir bağı veya kelimeyi ve itikadı temsil eder.¹⁷

16 Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji: Teolojiye Varoluşsal Bir Yaklaşım*, Karadeniz Basım Yayın Dağıtım, Rize, 2007, ss. 176-177.

17 William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, 2003, s. 206.

Çağdaş insan hâlâ duyumsayamadığı bir ezinç yaşıyor: Tanrısızlığın bilinmez ağırlığı altında. Oysa, insanın temel gereksinimi Tanrı olabilir ancak. Çağdaş insan, şimdi tam bir özöldürüm deneyiminde: Nesne iştahının artması, kayganlaştırıyor düzlemini, kayıyor ayağı iyice. Uçta, derin yarlar önü: Uçurum dipsiz.¹⁸

Açıkça anlaşılacağı üzere, Kutsal ve kutlu fikri insan varoluşu için esastır. Kutsal, yani değişmez ve bozulmaz dolayısıyla, sonsuz, yüce fikri ve gerçekliği ruhumuzun ve varoluşumuzun özünde vardır.

İnsanlar kendi seviyelerinin çok altında yaşadığı için mutsuzdur. Modern insan duygu yoksunudur. Bu insan kendisini duygusal olarak bir şeye veya birine verememektedir. Bu, geçmişten ve bugünden bir kopmadır. Bu bağlamda, modern insanın yaptığı en büyük hata, dünyayı yeniden ve kendine göre kurmak istemesidir. Fakat o bunu gerçekleştirmek isterken, insanı yeniden kurmak istememektedir, aslında buna gücü de yetmemektedir. Daha kötü bir insanlık temeli üzerinde daha iyi bir dünya kurma girişimi bizzat insanın ortadan kalkmasına ve dolayısıyla, mutluluğun yok olmasına yol açmaktadır. Gerçekten insanı yeniden kurmak demek, onu Tanrı'ya yeniden bağlamak, insan ile Tanrı arasındaki kopuk olan bağı yeniden tesis etmek demektir.¹⁹ Çünkü, bir şeye aslı kimlik yüklenmesinin şartı, o şeyi zamana karşı kalıcı olana bağlamaktır. Aslı kimlik zamana karşı kalıcılığı bulunmayan vasıtasıyla teşekkül edemez. Doğrusu, aslı'ya bağlanmanın kimliği bugün bir türlü, yarın başka türlü olur. Bu da îtibârî bir kimlikten başka bir şey olamaz.²⁰ O halde, insan, varlığının kaynağı olan Tanrı'yla tüm ilişkilerini kestiği ve merkezinden koptuğu zaman, onun kişiliği gölgeli bir niteliğe bürünür. Bu, insan açısından bir tükeniştir; çünkü gölgenin hiçbir cevheri yoktur.²¹

Bu bağlamda, Kur'an'ın telakkisinde “Allah” en üst düzeyde ve tek varlıktır. O tüm semantik alanlara, dolayısıyla tüm sisteme hâkimdir. Çünkü varlık âleminin merkezinde Allah vardır. Var olan diğer tüm şeyler, varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadır. Bu, ontolojik anlamda, Tanrı'yı merkeze koyan bir anlayıştır. Allah “var” denmeye layık tek varlıktır. Bu anlayışta, “insan” kavramı, taşıdığı önem dolayısıyla, “Allah” kavramı karşısında bir kutup oluşturur. Allah ile insan arasındaki münasebette canlı bir ruhî gerginlik meydana gelir. Bu mü-

18 Nuri Pakdil, *Bağlanma*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, İstanbul, s. 67.

19 Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 43.

20 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 174.

21 Gai Eaton, *İslâm ve İnsanlığın Kaderi*, (Çev. İhsan Durdu), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 36.

nasebet, çok yönlü, karşılıklı bir ilişkidir.²² İnsan açısından, bu, imanla taçlanan bir ilişkidir.

Şüphesiz, imanın dışında insan için hiçlik ve anlamsızlıktan başka bir şey bulunmamaktadır. Bu itibarla, iman olmaksızın insanın varlıkla bağlantı kurma, birlik sağlama ve bir birey olarak kendi varoluşunu gerçekleştirme imkânı yoktur. Çünkü iman insanın aşkın varlığa yönelmesi ve onu kendi varoluşunun kurucu imkânı olarak kabul ve teslim etmesi demektir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insanın, hayatına temel teşkil edecek şekilde zât olan bir Tanrı'ya bağlanması imanın özüdür. Bu bakımdan, iman güven, umut ve özgürlükle yakından ilişkilidir. İman ederek Tanrı'ya güvenir ve umut bağlarız. Çünkü iman zekânın tek başına soyut bir ilkeye bağlanması değildir. İman ebedî olana özlemdir. Umud da imanın bir ödülüdür. Gerçekten inanan umut eder; ve gerçekten umut eden inanır. İnsan ancak umut ettiğine inanır; ve yalnız inandığımızı umut bağlarız.²³

Gerçekten, iman sayesinde insan hiçbir şeyden ferâgat etmez. Tam tersine, o her şeye sahip olur; “biber tohumu kadar imanı olan kişi, dağları yerinden oynatabilir” sözü böyle bir kavrayışı dile getirir. Ebedî olana erişmek amacıyla geçici olan her şeyden ferâgat etmek için insanî saf bir cesaret gerekir. İnsan bunu yapabilir, ama sonsuzluk için tüm bunlardan ferâgat etmesi gerekmemelidir. Bu durum, kendi içinde çelişkilidir. Burada bir paradoks sözkonusudur. Geçici olanı bütünüyle idrâk edebilmek için, akılla izah edilemeyen mütevâzî bir cesaret gereklidir. Bu, imana dayalı bir cesarettir. Sözgelimi, Hz. İbrahim iman yoluyla İshak'tan (geleneğimizde İsmâil) vazgeçmiş değildir; aksine, o iman yoluyla İshak'ı kazanmıştır.²⁴ Çünkü o, bütün aşkı içine çekmiş ve kendisini de onun içinde eritmiştir.

Hız. İbrahim örneğinde olduğu gibi, bağlanılan şey, yani imanın konusu, inananın hayatında sonsuz bir anlam ve öneme sahiptir. Bundan dolayı, iman müminin uygun bir teknik kullanarak kavrayabileceği bir problem değildir. O, mümini kavrayıp kuşatan mahrem ve gizemli bir şeydir. Kelimenin en geniş anlamıyla, iman kayıtsız ve şartsız gerçekleştirilen bir kabul ve teslimiyettir. İnsan imana bütün varlığıyla ve her zerresiyle girer. Bu nedenle, iman tutkuyla bağlanma hâlidir. Bu anlamda, o felsefî düşünceye eklenilen bir şey değildir; zira,

22 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz, ss. 93-95.

23 Miguel De Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Çev. Osman Derinsu), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986, s.19.

24 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling: Repetition*, (Ed., Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, 1983, ss. 48-49.

sonsuz bir ferâgat ve bağılıktır.²⁵ Mutlak bağılılık duygusu varoluşsal, temel bir duygudur.

Felsefî düşünme Tanrı'yı tanımlamaya çalışır. O'nu tanımlamaya çalışmak, yani zihnin sınırları içinde tutmayı istemek, bir bakıma onu öldürmek demektir. Bu itibarla, bağlandığımız Tanrı "Tanrı" düşüncesi değil, dolaysız olarak bağlantı kurulan Hak'tır. Manevî bağlanma, insana Tanrı'ya muhtaç olduğunu hissettirir.²⁶ Dolayısıyla, iman aklın geçici bir fonksiyonuna irca edilemeyecek kadar geniş varoluşsal içerim ve uzantıları olan bir oluş tarzıdır. Bu anlamda, iman spekülâtif düşünmenin tanımlayıcı sınırlarından kurtulmaktadır. Zira, spekülasyon imanı soyut bir teorinin fonksiyonuna indirger. Oysa mümin iman ederken muazzam bir rıza ve teslimiyet gösterir.²⁷

Doğrusu, kendisine bağlanılan Tanrı bir kavram ya da soyut bir fikir olmayıp, insanın O'nunla ilişki kurduğu zât olan bir Gerçeklik'tir. Bunu biraz açacak olursak, iman soyut "insan" kavramıyla soyut "Tanrı" kavramı arasında gerçekleşen bir bağ değildir. Spekülâtif düşünme biçimi bizzat Tanrı'yla değil "Tanrı" kavramıyla ilgilenir. Bu düşünme biçimi, "Tanrı" kavramını çözümler ve bu konuda, açık bir görüşe ulaşır, ama Tanrı'yı hâlâ tartışılması gereken genel ve soyut bir kavram olmaktan kurtaramaz.²⁸ Çünkü akıl duyu algılarını düzenler, ama o algıya konu olan gerçekliği açıklamaya geçince, onları çözüp dağıtır ve insanı gölgeler dünyasına atar. Böyle olduğunda insan kalıp ve suretler; renkler ve şekiller âlemini aşamaz. Bunlar varlık âleminde en alt mertebededir. Akıl müşahede âleminin dışında nihilistik ve dolayısıyla yok edicidir. Tek başına akıl yok ederken, hayal tamamlar ve bütünlür.²⁹ O halde, kendisine bağlandığımız Tanrı, yalnız matematiksel hakikatlerin ve elementlerin düzeninin müellifi olan Tanrı'dan ibâret değildir. Bu Tanrı İbrahim'in, Musa'nın ve İsa'nın Rabbidir. O insanları acizyetlerinden ve kendi merhametinden derûnî bir şekilde haberdar eden ve onları bunun şuuruna erdiren bir Tanrı'dır.³⁰ Bu nedenle, Tanrı'nın insana uzak olduğu fikrine vurgu yapmakta devam edilecek olursa, O'nunla şu veya bu şekilde neredeyse hiçbir ilgi ve ilişkisi bulunmayan bir âlemlerle baş başa

25 Daniel O. Dahlstrom, "Faith," *Dictionary of Existentialism*, (Ed. Haim Gordon), Greenwood Publishing Group, Westport, 1999, s. 152.

26 Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, ss. 164-165.

27 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, (Ed., Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, ss. 379-380. Kierkegaard,

28 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, s. 228.

29 Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, s. 173.

30 Blaise Pascal, *Düşünceler*, (Çev. Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13.

kalırız. “Tanrı,” “mutlak merkez,” “gerçek” kavramları olmazsa evrenin ve insan hayatının nasıl birlik ve bütünlük oluşturduğunu görmenin hiçbir yolu kalmaz. Netice, insanın düşünce ve davranışlarının giderek darmadağın ve uyumsuz bir durum alması olur. Zira, Tanrı'nın hayattan sürgün edilmesinin sonucu, birleştirici hiçbir ilkenin bulunmamasıdır. Birlik ve bütünlük ilahî niteliklerdir. İlahî olana atıfta bulunmadan birlik ve bütünlükten bahsetmek mümkün değildir.

Kısaca, insan doğrudan bağlanma fiiliyle nihâî, mutlak ve sonsuz gerçekliğin mânâsını idrak edebilir. Gerçekten insan sonsuz Güzel'i arzulamakta ve aramaktadır; zira, insanı ancak sonsuz tatmin ve teskin etmektedir. İnsan sonsuzda kendi imkânlarının sınırlarını görür. Bundan dolayı, Müteâl olanın açığa çıkması ve görünmesi insanı kendine çeker ve âdetâ büyüler. Bağlanmanın konusu güzel olandır. Bağlanmayı güzellikten ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü bağlanma güzelliğe yönelen insanî bir mukabeledir. Güzelliğe karşı ilgisiz olan kimse, temel insanî idrak ve bütünlükten yoksundur. Bağlanmanın konusu olan güzellik aslında ilahî bir sıfattır; ancak arızî olarak insanî bir sıfattır. Eğer kendi gerçek konumumuzu anlayabilirsek, tüm aşk ve bağlılıklarımızın, aslında gerçek Güzellik'e yönelik olduğunu biliriz.³¹

İlahî Güzellik ve huzurda fenâ bulma, bağlanmanın son sınırıdır. Bu yüzden, R. Otto Kutsal'ın büyüleyici ve çarpıcı olduğunu söyler. O insan ruhunu kuşatır ve kavrar, ve şaşırtıcı bir güçle onu derinden etkiler.³² Bu bakımdan, “iman fiili Sonsuz tarafından sıkıca kavranan ve ona döndürülen fânî bir varlığın fiilidir.”³³ Mutlak bağlanma hissi, zaman zaman derin ibadet sırasında, huzurlu bir ruh hâlinde, âdetâ insan benliğinin her zerresine nüfuz eder. Çünkü mutlak bağlılık, diğer tüm bağlılıkları belirleyen temel bir ilişki biçimidir.

İmanın insan varoluşunun aslı bir fiili olması, *insanın ontolojik bütünlüğünün* tasdik edilmesidir. Bundan dolayı, onun varlığı nasıl sınıflandırılmış olursa olsun, iman insan varoluşunun kısmî bir yönüne indirgenemez. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, iman entelektüel bir fiil, bir duygu veya salt bir eylem olarak tanımlanamaz. Çünkü bunlardan hiçbiri imanın bütün mahiyetini gerçekten ortaya koyamaz. İman hem hissî, hem fikrî ve hem de fiilî boyutları olan bir bağlanma biçimidir. Sonuca götürücü (diskürsif) ve reflektif akıl yürütme biçimi İmana ulaşmak için önemli bir yoldur. İman lehinde akıl temelinde güçlü destek bulunabilir; ama akıl tek başına teistik anlamda bir imana götürebilecek güç ve yeterliliğe sahip değildir. Genel olarak, imanın mâhiyetini aklî ve beşerî belli

31 Chittick, “The Need for Need,” s. 1110.

32 Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, s. 12.

33 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1958, s. 16.

bir fiile indirgeme girişimleri imanın tâlî yönlerini açıklığa kavuştururken, onun biricik ve basit mâhiyetine temas edemez. Burada, denebilecek en önemli şey, imanın insanın belli bir davranış ya da eylem biçimine indirgenebilir, onun sınırlı bir tezahürü olmadığıdır. Dahası, o insanın bütün hayatına anlam ve önem katan temel bir varoluş şeklidir.³⁴

*İman beşerî tecrübenin bilişsel, iradî ve duygusal bütün yönlerinin topyekün bir yönelimdir. İmanı tecrübenin unsurlarından herhangi birinin diğerine temel olması şeklinde değil de, hepsinin birleşmesinden doğan bir tutum ve yöneliş biçimi olarak görmek daha doğru olur.*³⁵

Açıkça anlaşılacağı üzere, bağlanma hem entelektüel olarak belli bazı önermelerin tasdikini hem de kişisel ve mahrem bir şekilde onun gereğini yerine getirmeyi içerir. Bağlanma ne bilişsel süreçlerle hiçbir ilgisi olmayan körü körüne bir şey, ne de salt entelektüel tasdik ya da kabuldür.³⁶ İman hem tefekküre sevkeden, hem de tefekküre dayalı olarak kurulan kişisel bir bağlılıktır.³⁷ “İhtiyaç duyduğumuz şey, doğru bir cevapla düşünce dünyamızı tatmin etmek kadar, duygu dünyamızı da teskin etmektir.”³⁸ Duygu ve düşünce organik bir bütünün iki vechesidir. Bunlar arasında aşılmaz bir duvar yoktur.

Şu halde, iman insanın diğer tüm bağlılıklarına ve bütün benliğine bir yön, derinlik ve birlik verir. Tanrı her şeyin merkezi olduğu için, itikâdî bağlanma, kişiliğin, en derin anlamıyla, temerküz etmiş fiilidir. Bağlanma kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir ve kişiliğin tüm unsurlarını kuşatır, birleştirir ve bütünleştirir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu mânâda iman insanın rasyonel ve irrasyonel güç ve yetilerini aşan bir fiil veya onların toplamıdır.

Mümin iman fiilinde bütün benliğiyle vardır. Bu nedenle, bağlanmayan kimsenin benlik merkezini tamamen yitirdiği söylenebilir. Benlik merkezini yitirenin kişiliği dağılır. Çünkü Tanrı`ya bağlanma insanı şu veya bu yöne kaymaktan korur. Nitekim, düşünce, duygu ve infiallerimiz her an değişebilmektedir. Rüzgar esmeye devam etmektedir, rüzgara kapılmamak gerekir. İnsanın kendi iç rüzgarına kapılması cehalettir. Tanrı`nın dışında bağlandığımız şeyler aldaticı ve yanıltıcıdır, hatta bâtıldır. Tanrı dışında bir şeye mutlak bağlılık teolojik anlamıy-

34 Nicola Abbagnano, *Critical Existentialism*, (Trans., Ed. Nino Langiulli), Anhor Books, New York, 1969, ss. 60-61

35 Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 80.

36 Roger Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1673, ss. 44-45.

37 C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 234.

38 Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 20.

la şırtır. Bu durum, tek bir şey varken, o'nu iki veya üç görmek ve İlahî merkezi yitirmektir. Çünkü metafizik bir ilke olarak, aşağıda olan, yukarıda olana her zaman muhtaçtır. Bu ontolojik bağımlılık halidir. Aksini düşünmek bir kuruntudur. “Tıpkı vehimli bir aklın varlık için bir varlık ve bu varlık için başka bir varlık ve Allah için de bir ortak ve aslı astarı olmayan bir takım sözde varlıklar icat etmesi gibi.”³⁹ Nitekim, Allah şöyle buyurmuştur: “Onlar sizin ve ecdâdınızın uydurduğu isimlerden başka bir şey değildir; Allah onlara (putlara) hiçbir güç ve yeti vermemiştir.”⁴⁰

İmanın bu özelliğinden dolayı, o duygu, düşünce ve davranışları belli bir kutupta birleştirir. İman parçaları toplayıcı, birleştirici ve yekpâre hâle getiricidir. “Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir okyanus olur, birlik arzeden organize edici bir prensipten mahrum olurdu.”⁴¹ İman benlik merkezini bu anlamda tesis eder ve insanı hiçbir râbitası ve iradesi olmayan bir sürünün parçası olmaktan kurtarır. Bu bir şey ya da insanla kurulan bir râbita yoluyla da olabilir. Nitekim râbita insanın etrafını kuşatan âfâk (çevresi) ile derûnî temasını ve yakınlaşmasını sağlayan önemli bir araçtır. O, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak, râbita konusu olan varlıkla *beraber* olmaktır.⁴² Böylece, imanda insan varlığının metafizik köklerine şahit oluruz. O insanın bütün varlığını kuşatan, bütün hücrelerine ve benliğine nüfuz eden ve hayatını topyekün belirleyen bir şeydir. Bu itibarla, insan varlığının antropolojik değil, kozmik bir kategorisidir.

Açıkça, imanda topyekün bir kabul ve teslimiyete yaslanan bilişsel ve varoluşsal tasdik sözkonusudur. “İman daha ziyade bir tasdiktir ve tabiatı odur ki ona sahip olan, kendisinde sarsılmaz itikaddan doğan derin bir memnuniyet (*itminân*) duyar.”⁴³ Tasdik, gönüllü olarak benimseme, kabul etme ve bağlanmadır; ve itikaddan ibarettir. “İtikad” umumi bir kavramdır. İtikadın hakikati nefsin kendi içinde idrak veya ispat ettiği şeye meyletmesidir. İtikad edilen şeyler, gerçekten hariçte oldukları gibi iseler, bu durumda itikad, onu nasılsa öyle bilmek demektir.⁴⁴ Fakat, bir şeyi bilmek iman için tek başına yeterli değildir. Doğrusu,

39 Dâvûd El-Kayseri, *Mukaddemat: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 82.

40 Kur'an-ı Kerim, 53/23.

41 Aydın, *Âlemden Allah'a*, s. 79.

42 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, s. 507.

43 Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1984, s. 169.

44 İmam-ı Gazâlî, *El-kıstâsül Müstakim; Hak Yolcularının Mirâcı*, (Çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul, 1971, s. 126.

bir yönüyle iman salt bilgiyi aşan bir şeydir. Bu bilginin iman haline gelmesi için, bilgi konusuna kalben bağlanmak gerekmektedir. Tasdik ile kastedilen budur.⁴⁵

Anlaşılmaktadır ki bazı önermeleri bilmek ve onların doğruluklarından emin olmak ile onların atıfta bulunduğu şeyi tasdik etmek arasında köklü bir fark vardır. Çünkü iman bunlardan birincisine değil de, ikincisine denir. Zira, tasdik bilinen bir şeye, gönüllü bir tercihle gerçeklik atfetmektir.

İman birbiriyle ilgili iki anlama gelir. Bir anlamda iman, Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik etmek; diğer anlamda ise, varlık ve birliği tasdik edilen bu Yüce Varlık'a güvenmek, dayanmak ve teslim olmaktır. Böyle bir bağlanışın suurunda olan kişiye mümin denir. Nitekim, Kur'an'ı Kerim'de Hz İbrahim'in müslüman olarak tavsif edilmesi bu anlamda bağlanıştan dolayıdır.⁴⁶

Bu bağlanış insanın kişisel hayatının bilinçli-bilinç dışı ve cismânî-rûhânî tüm unsurlarını birleştirir. İnsan bedenindeki her sinir, nefsindeki her gayret ve ruhundaki her fonksiyon iman filine iştirak eder. Bununla birlikte, beden, nefis ve ruh insanın üç (ayrı) parçası değildir. Onlar insan varlığının dâima birbirine tedâhül eden boyutlarıdır; zira, insan bir birliktir ve parçalardan müteşekkil değildir. Bundan dolayı, iman tek başına ne zihnin, ne nefsin ne de bedenin konusudur. O bütün kişiliğin nihâî anlam ve öneme sahip bir şeye odaklanmış filidir.⁴⁷

Bu bağlamda, Paul Tillich imanının nihâî anlamda ilgili olma durumu ya da hâli olduğunu iddia eder. Gerçekte, imanın dinamikleri insanın nihâî ilgileri ile ilgilidir. İnsan için nihâîlik ifade eden şeyler, insan için varoluşsal bir anlam ve öneme sahiptir. Bu bakımdan, nihâî olan şeyler insanın topyekün teslimiyetini gerektirir ve diğer tüm iddia ve durumlar onun adına kabul edilmek ya da reddedilmek durumundadır. Bir şey nihâî ilgi konusu olduğunda, etik, estetik, ekonomik ve sağlık ve refah vs. ile ilgili ilgiler ona feda edilir.⁴⁸

Dünyada ulu olan hiç kimse unutulmayacaktır. Herkes kendi yoluna ve meşrebine ya da sevdiği bağlandığı şeyin büyüklüğüne nispetle büyüktür. Kendini seven ve kendine bağlanan kendine göre büyüktür. Aynı şekilde, başkasını seven ve kendisini ona adayan, adayışına göre büyüktür. Ama Tanrı'yı seven ve kendisini ona bağlayan tüm

45 Sadüddin Mesut b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294, ss. 44-55.

46 Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, ss. 121-122.

47 Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.

48 Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

herkesten büyüktür. Herkes hatırlanacaktır fakat herkes bekleyişi ölçüsünde büyüktür. Biri mümkün ve geçici olanı beklediği için büyüktür; bir diğeri kalıcı ve nihâi olanı beklediği için büyüktür. Oysa, İbrahim gibi, imkânsız gibi görüneni bekleyen herkesten büyüktür. Herkes hatırlanabilir ama herkes çabaladığı ve mücadele ettiği şeyin büyüklüğüne nispetle büyüktür. Dünyayla hesaplaşan, dünyanın üstesinden geldiği oranda büyüktür; kendisiyle savaşan kendisine hâkim olduğu ölçüde büyüktür. Ama Tanrı'ya gönülden bağlanan herkesten büyüktür. Biri vardır gücü kuvveti sayesinde büyüktür, biri vardır, bilgeliği sayesinde büyüktür. İbrahim ise, bağlılığı nedeniyle büyüktür.⁴⁹

Doğrusu, ben'in ölçüsü her zaman ben'in önündeki şeydir. Ben Tanrı fikriyle büyür. Hakikat benlik şuuruna göre derecelenir. Kişisel somut ben'imizin sonsuz bir Ben'e dönüşebilmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkündür.⁵⁰ Benlik ancak Tanrı huzurunda en yüksek ve anlamlı seviyesine kavuşur. Bu ilişki ben'e gerçek anlamını kazandırır. Tanrı'dan yoksun olmak ben'den yoksun olmaktır. Kısaca, Tanrı'sı olmayanın ben'i de olmaz. Zira, ben'in ufku huzurunda bulunduğu Tanrı'dır. Ayrıca, Tanrı'ya yönelme, ben'i sonsuzlaştırır. Bir kişide Tanrı fikri ne kadar gelişirse, benlik de o kadar tekamül eder. Öte yandan, benlik tekamül ederse, Tanrı fikri de gelişir.⁵¹ Nitekim, insanın ulviliği bağımlı ve muhtaç olduğunu bilmesinden gelir. Sözgelimi, bir taş ya da ağaç bağımlı ve muhtaç olduğunu bilmez. Bu yüzden, ağaç aciz olduğunu bilmekten acizdir. Oysa, muhtaç olanın, muhtaç olduğunu bilmesi erdemdir.

Bunun güzel bir örneğini Hz. İbrahim'de görüyoruz. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, iman nihâi varlık tarafından âdeta kuşatılma halidir. İnsan, Tanrı'ya bağlanarak sonludan sonsuza doğru yükselir. Kelimenin en geniş anlamıyla, iman, "olmak cesareti"nin bir dışavurumudur. İmanın anlamı "olmak cesareti" yoluyla anlaşılabilir. Çünkü cesaret hiçliğe karşı varlığı tasdik etmektir. Bu tasdikin gücü her türlü cesaret fiilinde etkin olan varlığın gücüdür. İman bu gücün tecrübe edilmesidir. Tanrı insanı sonsuz bir şekilde aşsa bile, insan O'nun hâzır ve nâzır oluşuna dayanarak sonlu ile sonsuz arasında bir köprü kurar. Bu bakımdan, yukarıda ifade edildiği şekliyle, iman belirsiz olan bir şeyin salt teorik olarak tasdik edilmesi değil, sıradan tecrübeyi aşan bir şeyi varoluşsal olarak kabul ve

49 Kierkegaard, *Fear and Trembling: Repetition*, s. 16.

50 Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 97.

51 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, ss. 110-111.

teslim etmektir. Buna göre, iman bir kanaat değil, bir hâldir. O, zât olan bir Tanrı ile kişisel bir buluşma tecrübesidir.⁵²

Sonuç olarak, iman birleştirici ve bütünleştirici özelliği ile insanı iyileştirir. Tanrı dışındaki şeylere yönelik bağılıklar da iyileştirici bir özelliğe sahip olabilir. Fakat onlar dar ve sığ bir temele dayandıkları için, bu tür bağılıklar er ya da geç çöker. O halde, bağlanmanın kalıcı ve sonsuz olana olması gerekir. Ebedî olana teslimiyet huzur ve sürur verir. Doğrusu, geçici olana bağlanma, ancak geçici bir birleştirme ve bütünleştirme gerçekleştirdiği için, daha sonra gerçekleştirebilecek yıkım çok büyük olacaktır. İnsan için gerçek varoluş, insanın çıplak varoluşunu aşarak, kendini bulması ve Tanrı ile birlikte olmasıdır.⁵³ Kayıtsız şartsız teslimiyet imandan önceki en son basamaktır. Bundan dolayı, bu son basamağa adımını atamayanın imanı olmaz. Açıkça anlaşılmaktadır ki, insanların eylemlerini, anlama ve yorumlama da dahil, daha yüksek bir atıf çerçevesini esas alarak temellendirmek gerekir. Modern birey kendini bir özne olarak ortaya koyarken, varlıkların bu “özne olma durumu” (*sub-jectum*) sayesinde anlam kazandığını iddia eder. Nitekim, batı dillerinde özne (*subject*) kelimesi “sub-jectum”dan türemiştir ve bir şeyin altında yatan şey anlamına gelir. Bu bağlamda, modern hümanizmin temel hatası, modern özneyi “her şeyin altında yatan cevher” olarak kurgulamasıdır.⁵⁴

Bağlanamayan tipik modern insan, Tanrı'nın iradesine teslim olan mümine göre tam ters bir yerde durmaktadır. Modern insan, kendini bulmaktan acizdir, itaat edemez, kendisine öz hariç her şeyi sağlamış niceliksel medeniyetin ona sunduğu olanaklar denizine dalmış, fakat hayata anlam veren tek şeyi reddetmiş ve hiçbir zaman gerçek ve etkili bir çözüm bulamayacağı bir mutsuzluk durumunda, hem de emrine amade nice zenginliğe rağmen kalakalmıştır. İnsanı salt bir üretici ve tüketicieye dönüştüren ve bundan dolayı insanın en derin ve hayati özlemlerini tatmin edemeyen anlayış insanı nihilizme sürüklemiştir. Böyle bir insan için, insan olmanın anlamı kalmamıştır. O artık bir insan değil, ancak tesadüfî ve paramparça bir varlığa sahip bir yaratıktır.⁵⁵ “Oysa hayat, madde canlılık ve suur düzeyinde şekilsiz olarak akıp giden bir şey değil, yapıcı bir gaye için dağı-

52 Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1952, ss. 172-173.

53 Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, (Çev. Hüseyin Batuhan), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1954, s. 24.

54 İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş,” *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29, 2010/2, İstanbul, 2010, s. 12.

55 Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, (Çev. Hakan Yurdakul), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 16.

nık unsurları bir araya getiren, onları bir noktaya toplayan terkip edici (*synthetic*) bir faaliyettir.”⁵⁶

Gerçekten her şeyin geçip gittiği, bizim ve bizim olan ve bizi çevreleyen her şeyin solup söndüğü duygu ya da düşüncesi insanı derin bir acıyla doldurur. Bu derin acı, kendisi geçip gitmeyen, kalıcı ve güzel olanın tesellisini izhar eder. Kur'an'da Hz. İbrahim'in "Allah'ı arayışı" şöyle dile getirilir: "Yakînen bilenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümlerini gösteriyorduk. (O), gece olunca bir yıldız görmüştü. 'İşte bu benim rabbim" dedi. Yıldız batınca, 'ben batanları sevmem' dedi. Daha sonra ay ve güneşle ilgili olarak da aynı hükümü veren İbrahim şöyle der: "Ben yüzümü gökleri ve yeri varedene çevirdim." Hz. İbrahim'in yaptığı gelip geçici olana değil, bâkî olana, ufûl etmeyene, daima varolana gitmek ve ona bağlanmaktır.⁵⁷

Ben batanları sevmem. Bununla evvela rububiyet ve ubudiyet mahabbetin üssül'esas olduğunu fakat taharrük ve üfulün tesir delili değil, mahlukiyet, teessür, mahkumiyet, hudüs ve fenâ delili olduğunu ve binaenaleyh afilin rab olamayacağını ve afile mahabbet etmek sonu boşa çıkacak bir dalâl olduğunu ve rabbın bunda müessir ve bunu muharrik olan ve zevalden münezzeh bulunan bir kudreti hâlîka olması lâzım geldiğini anlattığı gibi, bilhassa üful ve guruba nazarı dikkati celbetmekle kevakibin üfulünden dolayı onların yerine asnamı ikame edenlerin dalâllerini ve tenakuzlarını da gösterdi. Zira, üfullerinden dolayı asıllarının kafî olmadığını teslim ettikleri halde, o afillerin masnu timsallerine itibar etmek ne büyük tenakuzdur. . . Bütün mesele ruhaniyet ve cismaniyyetin, enfüs-ü afâkın birleştiği bir lemha içinde tecelli eden bir hiss-ü idrake dayanıyor, bu görüş ve gösteriş olmaz veya fâniyi bâki zannetmek gibi bir isabetsizlik oluverirse, dalâl muhakkak."⁵⁸

Aslında, tüm insanlar Tanrı'yı veya Tanrı'ya benzer bir şey ararlar. Onlar ne kadar aşağı bir düzeyde iseler, onu o denli hariçte ararlar.⁵⁹ Hz İbrahim arayışın başlangıç safhasında "rab" yerine koyduğu semavî varlıklar (yıldız, ay, güneş) karşısındaki tepkisini kısa ama veciz bir ifadeyle dile getirir. Eğer rububiyet sözkonusu ise, "ben ufûl edenleri sevmem." Kısaca, bir varlığın Rab olabilmesi için onun evvela "ufûl etmeyen" yani sönüp gitmeyen, hep bizimle kalan bir var-

56 Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, <http://www.ziyaraat.net/books/ReconstructionOfIslamicThought.pdf>, s. 28; Aydın, *Âlemden Allah'a*, s. 79.

57 Kur'an-I Kerim, 6: 75-79; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s. 44.

58 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 3, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1936, s. 1967.

59 Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, (Çev. Sedat Umran), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1990, s. 12.

lık olması; ikinci olarak, ona muhabbet duyulması gerekir. Bu manada inanmak aynı zamanda sevmektir.⁶⁰

Özetle, iman yoluyla insan beşerî varlığının ötesine geçer ve varedicisine yönelir. İman, bu kökleri bulma ve tanımanın gerçek imkânlarını sunar. İnsan sonlu bir varlıktır, fakat iman yoluyla o kendi sonluluğunun varlıkla irtibatını kurarak, onu bir temele oturtur. İman fiili insanı kendi ötesindeki Aşkın olanla buluşturur. O, bunu insanı hakikî kökleriyle buluşturarak yapar. Bununla birlikte, iman insanı sonlu oluştan kurtaramaz; ama onu uygun olmayan varoluş durumundan ve onun sonluluğunun birbiriyle nispetsiz özelliklerinden kurtarır ve onu otantik bir varoluş durumuna çıkarır. Otantik (sahih) varoluş da, insanı zaman ve mekânla kayıtlı varlığının ötesine taşır.

KAYNAKÇA

- Abbagnano, Nicola, *Critical Existentialism*, (Trans., Ed. Nino Langiulli), Anhor Books, New York, 1969.
- Aydın, Mehmet S. *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001.
- -----, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997.
- -----, *İslâm'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard-Heidegger-Jaspers*, (Çev. Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004.
- Buber, Martin, *I and Thou*, (A New Translation with A Prologue "I and You" and Notes by Walter Kaufmann), Charles Scribners's Sons, New York, 1970.
- -----, *Tanrı Tutulması*, (Çev. Abdullatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara, 2000.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, 2003.
- -----, "The Need for Need," *International Mevlânâ Symposium Papers*, Volume 3, Mottoproject Publication, İstanbul, 2010, ss. (1109-1116).
- Çınar, Aliye, *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Dahlstrom, Daniel O., "Faith," *Dictionary of Existentialism*, (Ed. Haim Gordon), Greenwood Publishing Group, Westport, 1999, (ss 152-154).
- De Pasquier, Roger, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, (Çev. Hakan Yurdakul), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

60 Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, s. 127.

- Eaton, Gai, *İslâm ve İnsanlığın Kaderi*, (Çev. İhsan Durdu), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Eckhart, Meister, *Tanrı ve İnsan*, (Çev. Sedat Umran), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1990.
- Evans, C. Stephen, Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Gazalî, İmam, *Elkistâsül Müstakîm; Hak Yolcularının Mirâcı*, (Çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul, 1971.
- Izutsu, Toshihiko *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz.
- -----, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.
- İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, <http://www.ziyaraat.net/books/ReconstructionOfIslamicThought.pdf>
- Jaspers, Karl, *Felsefî İnanç*, (Çev. Akın Kanat), İlya Yayınevi, İzmir, 2003.
- Kalın, İbrahim, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş,” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29, 2010/2, İstanbul, 2010, ss. (1-61).
- El-Kayseri, Dâvûd. *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, (Ed., Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.
- -----, *Fear and Trembling: Repetition*, (Ed., Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, 1983.
- -----, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, (Trans. John W. Harvey), Oxford University Press, Humphrey, Milford, 1923.

- Pakdil, Nuri, *Bağlanma*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, İstanbul.
- -----, *Biat II*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, Ankara.
- -----, *Biat III*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Tarihsiz, Ankara.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (Çev. Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, (Çev. Hüseyin Batuhan), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1954.
- Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, (Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart), T&T Clark Ltd., London, 1999.
- Schuon, Frithjof, *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Taftazânî, Sadüddin Mesut b.Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1952.
- -----, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1958.
- Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji: Teolojiye Varoluşsal Bir Yaklaşım*, Karadeniz Basım Yayın dağıtım, Rize, 2007.
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, (Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan), Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.
- Trigg, Roger, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1673.
- Unamuno, Miguel De, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Çev. Osman Derinsu), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Uslu, Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 3, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1936.

HALLAC-I MANSUR'DA TANRI-VARLIK ve BENLİK PROBLEMİ

Ferhat AĞIRMAN* - Bilal BEKALP*

Özet

'Benlik' fikrinden hareketle Tanrı hakkında bir takım fikirler ileri süren Hallac-ı Mansur'un düşüncesinin merkezini oluşturan 'Enel Hak' ifadesi, onun Tanrıya ve benlik konusuna dair düşüncelerini ortaya koyar. Oldukça tartışmalı bir ifade olan 'Enel Hak' sözü nasıl bir durumda ve hangi yöntemle söylenmiştir? Hallac'ın bu söyleme dayanarak ortaya koyduğu bir anlayış vardır ki, o da varlık da dahil her şeyin Tanrı tarafından öncelenmesidir. Bunun anlaşılması için insanın akıllı ve düşünen bir varlık olması tek başına yeterli değildir. Söz konusu bilincin gerçekleşmesi için aklın yanında en az akıl kadar gerekli olan aşk duygusunun da yaşanması gerekir. Bunları gerçekleştiren birey için artık varlık her şeyin sebebi olan 'Bir'e ulaşmaktan başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla bu konuma ulaşan birey kendi benliği de dahil her şeyi Tanrısal 'Benlik' noktasında eriterek gerçekliğe ulaşmış olacaktır. Çünkü Hallac'a göre şeylerin gerçekliğine ancak bu şekilde ulaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Enel Hak, Benlik, Varlık, Bilgi, Aşk.

Abstract

God, Existence And Sense Of Self Problems In Hallac-I Mansur

The central idea of al-Hallaj 'Enel Hak' statement, reveals his thoughts on the subjects of God and 'Sense of Self' which he suggests set of ideas about God from the idea of it. How and with which method did he tell 'I am the GOD' which is also quite debatable? There is an understanding on the basis of this discourse Hallac reveals that, including of all things prioritized by GOD. Humankind's Intelligence and thoughtfulness is not alone enough to understand this. To realization of this consciousness, beside the mind sense of love is required too. For the individual who performs them, Existence will become nothing but trying to reach the One who creates everthing. Therefore, person who reaches this position

* Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

** Felsefe Grubu Öğretmeni

melting everything including its own identity into “divine Sense of self” and will reach the reality. Because according to hallac it is the only way to reach the reality of things.

Keywords: *I am The GOD, Sense of Self, Existense, Knowledge, Love.*

İnsanın bilinçli bir varlık olarak gerek fizik gerekse metafizik varlık alanında kendi konumunu anlamlandırma ve tanımlama sorunu yaşadığı bilinmektedir. Böyle bir sorunun yaşanmasının temel etkenlerinden birisinin insanın içinde bulunduğu koşullar olduğu söylenebilir. Çünkü insan varlığını sürdürdüğü evrenin bir parçası olmakla birlikte, yaşadığı özel durumlardan dolayı kendisini farklı bir varlık alanının parçası olarak da değerlendirebilmektedir. Buna bağlı olarak düşünce tarihinde söz konusu sorunu çözümlenmek amacıyla birçok kuram geliştirilmiştir. Felsefe geleneğinde bu kuramlar Varlık-Yokluk, Tanrı-Evren, Tanrı-İnsan-Benlik vb. kavramlar ve bu kavramların ifade ettiği anlamlar bağlamında işlenmektedir.

İslam Tasavvuf Düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan Hallac-ı Mansur’da, varlık sorununu sözü edilen kavramlar çerçevesinde, teorik ve pratik açıdan temellendirmeye çalışan düşünürlerden birisidir. Hallac-ı Mansur’un düşünce yapısına bakıldığında ilk olarak göze çarpan, fikirlerini ‘Benlik’ konusunda şekillendirmiş olduğudur. Hallac ‘benlik’in keşfedilmesini Tanrı’yı keşfetmeye benzetir. Çünkü ona göre insan Tanrı’nın bir parçasıdır ve bu sebepten dolayıdır ki kendi benliğini keşfeden birey Tanrı’yı keşfetmiş olur. Bu keşif kolay bir yol olmadığı gibi imkansız da değildir ama Hallac böyle bir girişimde bulunarak, bu keşfin bedelini hayatıyla ödemiştir.

Benlikten yola çıkarak Tanrı’ya ulaşmaya ve bu çaba sonucunda kendine özgü bir yöntem ortaya koymaya çalışan Hallac’ın yöntemi, içe bakış ya da iç sezgi olarak da tanımlanabilir. Hallac, Tanrı ve benlik konusunda özellikle Tanrı’nın sıfatlarından ya da niteliklerinden yola çıkarak O’na ulaşamayacağını, aksine Tanrı’ya hiçbir şekilde sıfat yüklenmemesi gerektiğini söyleyerek, O’nun her şeyden münezzehe olduğunu vurgulamanın gerekli olduğunu düşünür.

Bundan dolayı onun Tanrı hakkındaki fikirleri ‘tenzih’ ve ‘tevhid’ kavramları çerçevesinde gelişir. Hallac, öncelikle, Tanrı’yı her şeyden tenzih ederek, nitelermelerden arındırmak ister çünkü nitelikler, sınırlı varlıklara yöneliktir. Bu da onun açısından her niteliğin bir sınırlandırma olduğu anlamına gelir. Tanrı’yı ‘Gizem’ olarak da ifade eden Hallac, ‘Tavasın’ adlı eserinde şöyle der: “Gizem, öte kavramının ötesindedir; uzamsal sınırın ötesinde, niyetin ötesinde, bilinçliliğin ötesinde, alışılmış yöntemlerin ötesinde ve algının ötesindedir. Çünkü bun-

ların tümü, varlıktan önce ortaya çıkmazlar ve bir yer içerisinde var olurlar.”¹ Hallac’a göre, Tanrı’ya atfedilebilecek bütün nitelendirmeler, anoloji yoluyla sonradan var olanlara yani varlıklara atfedilmektedir. Bu durumda söz konusu nitelendirmeler varlıklara atfedilince, varlıklar gerçek değerlerini alırlar ama Tanrı’ya atfedilince, bu durum sınırlama belirtir. Oysa Hallac’a göre Tanrı her şeyden münezzehtir ve hiçbir zaman insan algısının konusu olamaz. Dolayısıyla ancak varlıklar nitelendirilebilir ve insan algısına konu olabilirler. Nitekim yine Hallac, ‘Tavasin’ adlı eserinde “duyular onu hissetmez ve insanların tanımlamaları ona erişemez” diyerek, Tanrı’yı insan anlığının dışına iter ve O’nun zihinsel olarak kavranamaz olduğunu ileri sürer. Çünkü Hallac’a göre Tanrı’ya ne akıl yoluyla ne de duyularla erişilebilir.

Hallac’ın bu görüşlerinin aksine İslam kelimeleri disiplini içinde yer alan Mutezile ekolünün ileri sürdüğü ‘akıl’ anlayışı, her şeyi kavrayan yetkinlik açısından eksiksiz bir yeti olarak karşımıza çıkar. “Mutezile’nin bu konudaki düşüncesi, Tanrı’nın akıl olması ve bundan dolayı da O’nun akılla kavranabileceği yönündedir...Mutezile’ye göre Allah külli bir akıldır; insanın akıl sahibi olması ona benzemesinin sonucudur. Başka bir anlatımla ‘irade-i külliye’ ile ‘irade-i cüziye’ arasındaki iletişim akla dayalı benzerlikte kaynağını bulmaktadır.”² Hallac ise akıl yoluyla değil saf aşkla yani içsel bir durumla Tanrı’ya ulaşılabileceğini söyleyerek akıl ve duyunun dışında üçüncü bir aracı devreye sokar ki bu da iç sezidir.

Hallac’ın tenzih fikri, Tanrı’yı bütün her şeyden arındırmaya yöneliktir; öyle ki Hallac ‘benlik’ noktasındaki fikirlerini de bu anlayışa dayandıracaktır. Çünkü ona göre bilinen yollardan, yani akıl ve duyulardan, yola çıkarak Tanrı’yı açıklama isteği, Tanrıyı nesne konumuna düşürecektir. Bu da Tanrı’yı insan zihninde bir nesne konumuna iter. Zihin açısından değerlendirildiğinde düşünen, bir nesneyi ya da bir şeyi düşünüyor demektir ki bu da zihinde düşünen ve düşünülen ikiliğini ortaya çıkarır, oysa Hallac’a göre Tanrı tektir ve bütün her şeyin kaynağıdır. Bu ikiliğin ortadan kalkması için akıl ya da duyular devreden çıkarılmalı ve iç gözlem yoluyla Tanrı anlaşılmalıdır. Yani insan kendi benliğini yok ederek Tanrı’da var olmalıdır. Tanrı ancak böylece Bir’lenebilir.

İç gözlem ya da kalbin saflığı olarak da adlandırabileceğimiz bu yöntem Hallac’ın bütün düşüncesinin merkezidir. İç görü ya da iç gözlemi ön plana çıkaran Hallac akıl ve duyuları tamamen dışlamamaktadır; onlar da birer araçtır fakat onların bir nesneye ihtiyaçları vardır. Bu nesne ya da malzeme ise varlık dünyasıdır. “Us yürütmenin aleti us (akıl, fehm, akl;) İlahi nesneyi bizim dışımıza koymaktan başka bir şey yapamaz, ancak gönül Birliği (ma’rifet) özneyi

1 Hallac-ı Mansur , Tavasin (Enel Hak), (Çev.Yaşar Gönenç), Yaba Yay., İstanbul- 2004, s. 60.

2 Niyazi Öktem, Hallac-ı Mansur-Yaşamı-Felsefesi-Etkileri, Horasan Yay., İstanbul- 2011, s. 101.

nesnesinde tümleyip tüketebilir.”³ Bu tüketme artık Benliğin yok edilmesidir. Ancak o zaman Tanrı kavranabilir.

Hallac tenzih fikrinde, Tanrı’yı bilinen bütün yönlerinden arındırmaya çalışarak Tanrı’nın ne olduğunu değil de ne olmadığını söylenebileceğini vurgular. Çünkü bütün tanımlar bir sınır belirler: A, A’dır demek A’nın B olmadığını da söylemek demektir ki Hallac’ın vurguladığı noktada buradadır. Tanrı sadece A değil aynı zamanda B’dir de. Çünkü Hallac’a göre Tanrı her şeydir. Hem varlıkların kaynağı olması hem de Bir olması dolayısıyla her şey olan Tanrı, bütün tanımlamaların üzerindedir ve hiçbir şekilde sınırlandırılmaz olandır. O halde Tanrı bu değil de şudur demek tenzihe aykırı olacaktır. Buna göre “Hallac ‘Allah’ı sadece çok anlamlılık yaratan gramer takılarından değil mantık kategorilerinden (ve 4 nedenden) de <münezzeh> tutan...”⁴ bir anlayış geliştirmiştir.

Hallac, tüm varlığın sebebi olarak gördüğü Tanrı’yı bu şekilde tenzih ederek, Tanrı’nın ‘Bir’liğini de vurgular. Hallac’ın tevhid (Birlik) anlayışı, tıpkı tenzih anlayışında olduğu gibi, Tanrı’yı bütün varlıkların dışına itmeye çalışarak bir anlayıştır. Ona göre tevhid Tanrı’yı bütün yaratılmışlardan ayrı tutmaktır. Bu aynı zamanda varlıkların tamamını Tanrı’nın varlığının dışına itmeyi gerektirir. Hallac’ın tevhid anlayışı onu Tanrı konusunda monist bir çizginin içine koyar fakat varlık anlayışına değineceğimiz zaman görülecektir ki Hallac, varlık konusunda düalist bir çizgi izleyecektir. Dolayısıyla hiç kimsenin tevhide sahip olmayacağını ve yine kimsenin tevhidi biliyorum diyemeyeceğini vurgulayarak, teklifi duyurmaya çalışacaktır.

Annemarie Schimmel’e göre tevhid, Tanrı’nın Bir’liğini bilmektir. Tanrı’dan başka İlah yoktur, inancının özüdür. Bu tanım aynı zamanda genel İslam çerçevesi içindeki bir tanımdır ve bu tanıma göre Tanrı’nın birliğini bilmek başka bir varlık tarafından gerçekleşir. Bu da iki varlık ortaya çıkarır ki bu ifade Hallac’a göre paradoksal bir ifade olmaktadır. Zira Hallac’a göre tevhidin özü Tanrı’nın kendi kendini bilmesidir, bir başkası tarafından bilinmesi değildir. “Hem Bir, hem de Bir’in Tekliğinin duyurulması, O’nda ve O’ndandır.”⁵ Bu ifadelerle göre Hallac Tanrı’nın teklifinin ancak ve ancak Tanrı tarafından ifade edilebileceğini söyler. Peki, bu nasıl olacaktır yani Tanrı kendi teklifini nasıl duyuracaktır. Hallac’ın Benlik konusunda ayrıntılı olarak değinilecek olan Ene’l- Hak ifadesi, bu teklifin duyurulmasına olanak sağlayacak bir söylemdir. Çünkü Ene-l Hak (Ben Tanrıyım) ifadesi artık Lahut’un (İlahi Zat) nasut da (insan) belirme-

3 Louis Massignon, Hallac-ı Mansur’un Çilesi İslam’ın Mistik Şehidi , c. I., (Çev. İsmet Birkan) Ardıç Yay., Ankara- 2006, s. 629.

4 Massignon, a.g.e, s. 627.

5 Hallac-ı Mansur, a.g.e. s. 49.

siyle ortaya çıkar. Bu anlamada Hallac, Tanrı'nın birliğine şahit olabilmek için Tanrı'nın varlığında kendi varlığını yok etmek gerektiğini söyler. Eğer kişinin kendisi Tanrı'nın birliğine şahidim derse yanılır zira o zaman tevhidi yanlışla-
mış olur. Oysa tevhid birlik demektir; Tanrı'nın dışındaki hiçbir varlık Tanrı'nın varlığını birleyemez. Çünkü Tanrı'nın dışında her şey yaratılmıştır ve her kim ki O'nun varlığında erimeden tevhid'e ulaştığını ilan ederse o yanılmış olur.

Ene-1 Hak ifadesi 'ben'ler anlayışı yerine tek 'ben'i yani Tanrı'yı koyarak tevhid anlayışını geliştirir. "Eğer yaratılmış olan ben 'ben' dersem O'na da 'ben' dedirtmiş olur muyum? O zaman tevhid benden gelir, O'ndan değil. O, benim ve Tevhidimin dışındadır."⁶ Böylece Hallac Tanrı'nın tekliği konusunda kesin bir çizgi çizmekte ve eğer tevhid den bahsedilecekse bunun ancak kişinin kendi benliğinin yok sayılmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre tek bir özne vardır ve o da Tanrı'dır. Öznelerden bahsetmek ise Tanrı'nın karşısına başka varlıklar çıkarmak olacaktır ki bu da Bir'i yadsımak olur. "Tevhid'in gerçek öznesi, öznelerin çokluğunu aşar geçer."⁷ Dolayısıyla kişinin tevhid konusundaki düşünceleri Tanrı'nın karşısına başka bir varlık koymak olacaktır. Özne olarak 'ben' Tanrı'nın Tevhidi yine Tanrı'dadır dersem, bu söylemde de 'ben' ön plana çıktığı için tevhid yadsınmaktadır. "Eğer ben, <Tevhid O'ndan çıkar> dersem, o zaman Tanrısal özü ikilerim ve ondan bir şey çıkarırım ki bu çıkan, onunla birlikte vardır ve aynı zamanda hem bu Öz'dür, hem değildir."⁸

Hallac'ın tevhid anlayışından da anlaşılacağı gibi Tanrı'yla Bir'lenmek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır ta ki Ene-1 Hak fikrine ulaşıncaya dek. Ene-1 Hak'ka ulaşmak ise kişinin kendi özüne dönüp bütün varlıkları tek bir kaynaktan gelen bir yapıda görmesi ve bunun yanında varlıkları tecelli etmeleri yönünden Tanrı'nın eseri olarak algılamasıyla olur. Bunun için de kişinin kendi benliğini Tanrı'nın benliğinde eritmesi gerekir. Zira Tanrı'yla bütünleşmek ve Tanrı'da erimek bir arınma sürecidir. Dolayısıyla Hallac "Ne aklın ne de naklin Allah'la insanı bütünleştireceğini, bütünleşmenin tek yolunun dünya nimetlerinden el etek çekmekle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür."⁹ Ancak bu şekilde imkansız gibi görünen bir süreç yaşanabilir, yani kişi Tanrı aşkı dışında her şeyi yadsıyarak birliğe ulaşabilir.

Gerçek anlamda Tanrı bilgisine ulaştıracak bu fikre göre, "Allah, insan için imkânsız olan birliği onda (insanda) gerçekleştirir. Bu yol aşk yoludur; çünkü Allah aşktır ve insanı kendi suretinde yaratmıştır. Kendi sevgisini dünyada

6 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 50.

7 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 53.

8 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 53, 54.

9 Öktem, a.g.e., s. 21.

göstermek için insanla kendisi arasında bu sevgiyi koymuştur.”¹⁰ Ancak aşklardır kişi Ene-l Hak diyebilir zira bu süreç artık her şeyde Tanrı’yı görmek demektir. Bu yüzden ancak Tanrı’ya aşkla bağlananlar Ene-l Hak diyebilir ve Tanrı’nın tevhidini kavrayabilir. Yine Hallac’a göre tevhid yani birliğe izin veren Tanrı’nın kendisidir. Çünkü tevhid sadece Tanrı’nın kendisi tarafından ortaya konulabilir ve de yine Tanrı tarafından kabul edilebilir. “Hallac, insanın tevhid kelimesini söylemekle Allah’ı gerçek mânâda birlediğine kâni değildir. Bunun gerçekleşebilmesi için Allah’ın müdahalesini şart koşar. Hakiki birlemenin (tevhidin), istediği kullarda, onların ağzından Allah tarafından yapılan tevhid olduğunu kabul eder.”¹¹ Bu nedenle hiç kimse ben Tanrı’nın birliğini biliyorum diyemez zira bu durumda da Tanrı’nın karşısına başka bir varlık konur ki bu da tevhide ters düşer.

Düşünürün fikirlerinin temelini oluşturan tevhid anlayışının daha açık bir şekilde anlaşılması için İbnü’l Arabi tarafından ileri sürülen Vahdet-i Vücûd kuramıyla bağdaşan ve bağdaşmayan yönlerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar Hallac-ı Mansur varlıkla ilgili fikirlerini sistemli bir Vahdet-i Vücûd kuramı çerçevesinde ele almamışsa da İbnü’l Arabi’nin varlık kuramına etki ettiği söylenebilir. Dolayısıyla en genel şekliyle İbnü’l Arabi tarafından sistemli bir şekilde sunulmaya çalışılan Vahdet-i Vücûd anlayışına Hallac’ın varlıkla ilgili çıkarımlarının birtakım yansımalarından söz etmek mümkündür. Buna göre söz konusu durum göz ardı edilmeden Hallac’ın varlık anlayışının irdelenmesi onun fikirlerinin, özellikle tevhid anlayışıyla ilgili olan kısmının, daha açık şekilde anlaşılması için yerinde olacaktır.

Bu bağlamda Hallac-ı Mansur’un varlık anlayışını düalist bir çerçeveden hareketle değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Öyle ki Hallac Lahut ve Nasut kavramlarını bu çizgiden yola çıkarak açıklarken, Tanrısal alan ve fenomenel alan ayırımına gitmektedir. Lahut alan Tanrısallık bildirirken Nasut alan ise varlıkların içinde buldukları sahayı belirtir. Aslında böyle bir ayırımla birlikte Hallac tüm varlıkları Tanrısal bir yapıda görür. Çünkü her şeyin hem var olmak bakımından Tanrısal olması ve hem de yok olmak bakımından varlık olması söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle varlıkların var olması onların Tanrısal yapılarından kaynaklanır. Diğer taraftan onların yok olması ise gerçek olmamalarından kaynaklanır.

Varlıkların var ve yok olma zıtlığı Hallac’tan önceki düşünce sistemlerinde de mevcuttur. Zaten Hallac’ın düşünce sistemi bir anlamda eklektiktir. Zira Hallac’ın düşünce yapısının Antik Yunan Düşüncesinden, Zerdüştlük ve Maniheizm düşünce halkalarına kadar geri gittiği de bilinmektedir. “İlkçağdan

10 Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara- 1986, s. 80.

11 Altıntaş, a.g.e., s. 86.

beri birçok felsefeler gerçeği görünüşün karşısına koymaktadırlar. Onlara göre sanki her şeyin bir görünen bir de asıl gerçek olan iki yüzü vardır.”¹² Bu durum Felsefe Tarihi’ne bakıldığında Parmenides ve Herakleitos’ta açık bir şekilde görülmektedir. Bu filozoflardan Parmenides, varlığı temel alırken; Herakleitos ise oluşu temele almıştır. Bu anlamda özellikle Parmenides ve Herakleitos çok önemli bir yere sahiptirler. Görünüş-gerçeklik ikilemi Parmenides’te monist bir çizgi izlerken Herakleitos’ta düalist bir yapı arz eder. Hallac’ın düşüncesi de bu iki anlayışla kimi noktalarda uyum göstermektedir. Buna göre Parmenides’in varlık anlayışına bakıldığında her şeyin ‘Bir’ olduğu ve değişme denen şeyin sadece görünüşten ibaret olduğu görülmektedir. Herakleitos’a göre ise her şey oluş halindedir ve varlık –yokluk sürekli bir mücadele yani zıtların kapışması halinde kendini gösterir. Dolayısıyla varlık ya da yokluk denen bir şeyin olmadığı ve her şeyin oluş sürecinden diyalektik bir yolla inşasının söz konusu olduğu bir anlayışın Herakleitos’un fikirlerinin odağını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu düşüncelerin yanında yine düalist yaklaşımlar sergileyen Zerdüştlük ve Maniheizm anlayışlar da Hallac’ın düşünce yapısını etkilemiştir diyebiliriz. çünkü Zerdüştlük inancına göre “...evrenin iyilik Tanrı’sı Ahuramazda’dır. Ahuramazda, insanlara kötülük etmeye çalışan kardeşi Ehrimen’le sürekli bir savaş halindedir.”¹³ Bundan dolayı da evren sürekli iyi-kötü arasındaki mücadeleye sahne olmaktadır. Maniheizm anlayış ise yine evren ve insanı ışık ile karanlık; iyi ile kötü arasında kalan bir savaş alanı olarak görür. Hallac’a göre de varlıklar zıtlıklardan oluşmuştur ve bu zıtlar birbirleri ile bilinebilirler. Fakat bu varlıklar kötü değil iyi kaynaklıdır. Çünkü bütün varlıklar Tanrı’nın tecellisidir ve bu anlamda kötülük insanın dünyaya kattığı bir anlamdır. Hallac’a göre iyi-kötüyle; karanlık, ışıkla bilinebilir. Bu zıtlıkların ya da daha doğru bir ifadeyle bu ikiliğin amacı birliğe ulaşmaktır. Buna göre bu ikilik aslında yoktur. Çünkü bütün varlıklar Tanrısaldır ve bu Tanrısallık tüm varlıkları değerli ve dolayısıyla da iyi kılmaktadır.

Fenomenler dünyasında gözlemlenebilen zıtların ve benzerlerin meydana getirdiği çokluğun gerisinde birlik vardır. Buna göre; “Alemde iyilik-kötülük diye iki zıt prensip vardır. Bütün tabiat kuvvetleri bu zıt kuvvetlerin tezahürüdür. Alem ve bilhassa insan bunların mücadele sahnesidir. Fakat hakikatte iyilik ve kötülüğün üstünde vahdet vardır. Bu mücadelenin esası vahdete ulaşmaktır. Böylece birinci manzara ikilik olduğu halde, onun arkasındaki asıl hakikatte birlik vardır”¹⁴ Dolayısıyla bütün zıtlıklar öz kaynakları olan birliğe, varlıklarını

12 Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1968, s. 150.

13 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul-2000, s. 27.

14 Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul- 2005, s. 90.

buldukları alana yani lahut alana dönme çabası sergilerler bu döngüsellikse süreklilik arz eder.

Burada Hallac'a özgü bir anlayış karşımıza çıkar ki bu da varlıkların 'dairesel' hareketleri konusudur. Buradan hareketle Hallac'ın Semavi dinlerin genel kabulü olan 'yaratma' fikrine tam olarak katılmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bu dinlere göre Tanrı hiçbir şey yokken, ol(kun) emriyle evreni yaratmıştır. Dolayısıyla dünya sonradan var olan bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum rasyonel açıdan çözümlenmesi imkansız hale gelecek zamansallık problemini de beraberinde getireceği için Hallac'a göre tüm varlıklar Tanrı'yla birlikte var olmuşlardır. Bunun sonucunda denebilir ki Hallac'a göre Tanrısallıkta ne öncelik ne de sonralık söz konusudur.

Bu anlayış kaçınılmaz olarak şöyle bir sorunun sorulmasını da gerekli kılar: O halde çokluk nasıl oluşmuştur? Bu soruya Hallac, aslında çokluk diye bir şey yoktur, bütün varlıklar Tanrısaldır ve Tanrı ise varlığın tamamıdır. Bu vahdaniyet anlayışı Yeni-Platonculuğun ileri sürdüğü 'sudur' anlayışından farklıdır. Çünkü Plotinos'a göre tüm varlıklar Bir'den sudur eder ya da taşar. "Plotinos bütün var olanların kendisinden çıktığı sonsuz Bir'den hareket eder. Hatta bu anlayışta öyle ileri gider ki sonsuz Bir henüz varlık bile değildir, varlık ondan çıkacaktır. Sonsuz Bir varlıkların kendisinden çıktığı ilk prensip, her şeyin özü ve bütün mümkünlerin kaynağıdır."¹⁵ Fakat bu anlayışa göre özellikle madde dünyası yani bu taşmanın en son evresi, Bir'den uzaklaştığı için kötüdür. Dolayısıyla Bir ve Bir'den taşanlar aynı değildir. Çünkü nasıl ki ışık güneşten çıktığı halde güneş değilse öylece varlıklar da Tanrı'dan çıkar ama Tanrı değildirler.

İslam düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan ve bu anlayışın paralelinde kuram geliştiren "İhvanu's-Safa'ya göre Tanrı, Plotinos'un Bir'i gibi her şeyin Hüviyeti olmaktan ziyade her şeyin bir Sebebidir. Tanrı eşyayı bir yapı ustasının binayı inşa etmesi gibi değil, sayıların bir sayısından çıkması gibi Kendisinden çıktığı gibi yaratır. Alem ne Tanrı'dır ne de Tanrı'dan bir parçadır. Yaratılma temelde bir 'sudur'dur."¹⁶ Her ne kadar, zamansallıkla ilişkisinden dolayı yaratma problemini fikirlerinde temel bir ilke olarak ele almayan Hallac'ın Plotinoscu sudur nazariyesini benimsemiş olduğunu ileri süren ve onun "düşüncesine göre evren, yaratılmamıştır; bir ışık kaynağı olan Tanrı'nın özünün yansımaları

15 Ülken, a.g.e., s. 101.

16 Ahmet Tunç Demirtaş Varlığın Birliği İbn Arabi'de Varlığın Birliği(Vahdet-i Vücut) Felsefesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara- 2004, s. 13.

sonucu oluşmuştur”¹⁷ diyenler varsa da, Hallac evrenin Tanrı’nın bir yansıması olduğunu söyler, fakat hiçbir zaman sudur nazariyesini kullanmaz. Çünkü sudur nazariyesi hiyerarşik bir varlık alanına uygun düşmesine rağmen Hallac’ın varlık görüşüyle uyumaz.

Ona göre varlığın özü bir ‘daire’ biçimindedir. Yani varlıklar tıpkı bu daire gibi Tanrının tezahürü yani yansımasıdır ve her varlık bu dairenin bir parçasıdır. Öyle ki bu dairenin başlangıcının görülebilmesi için tüm dairenin içinde olmak gerekir. Bu tıpkı suya atılan taşın sebep olduğu daireler gibidir. Dolayısıyla Hallac’a göre varlıklar Tanrı’dan gelir ve yine Tanrı’ya gider. Bu bir anlamda Herakleitos’un oluşuna da benzetilebilir. Hallac’a göre yokluk ya da yok olma dediğimiz şey de aslında bir anlamda öze dönüştür. Yani dairenin halkası başladığı yere geri dönerek görünüşte yok olmaktadır. Fakat gerçek kimliğine burada kavuşmaktadır. Nitekim o varlık Tanrısal yani lahut olmasından ötürü Tanrının kendisidir denilebilir. Bu anlamda aslında varlık ya da çokluk dünyası bir sudur değil bir tezahürdür. Dolayısıyla çokluk dünyası aslında Bir’in kendini açığa çıkarması olarak ortaya çıkar. “Öncersiz ve sonrasız olarak var olan ve yokluğu istila etmiş bir varlık vardır. Bu varlık çeşitli biçimlere girmiş ve farklı bilgi düzeylerinde biliniyor olsa da aslında tektir ve özü asla değişmemiştir.”¹⁸ Her şey Tanrı’dır ve yine her şey sınırsız bir varlık olan Tanrı’nın sınırlı halidir.

Dolayısıyla Bir ve çok diye bir şey görünüştedir aslında varlıklar ve Tanrı özdeşdir. Gerçek olan yani hakikat olan Bir’dir. Peki, o zaman çokluk nedir? “... çokluk alemi ‘Bir’in çoğalmasından başka bir şey olmadığı için, yani ‘Bir’ ancak ‘Çok’ ile ve ‘Çok’ da ‘Bir’ ile bilindiğinden ve bu iki şey aynı olduğundan, yani ‘Bir’ aynı zamanda ‘Çok’ ve ‘Çok’ta aynı zamanda ‘Bir’ olduğundan ‘Bir’ ve ‘Çok’ diye birbirin zıt iki ayrı kavramdan değil de ‘Bir-Çok’ kavram bütününden ve bunun gibi ‘Var-Yok’, ‘Hareket-Hareketsizlik’ kavram bütününden, hülasa, lahut ve şuhud, zat ve fark, vücut ve mevcut aynı şey olmakla karşıt kavramlardan değil de tek bir kavram bütününden söz etmemiz ve içinde yaşadığımız dünyanın gerekliliğinden olan ikiliğin aynı bir birlik olduğunu kavramamız zorunludur”¹⁹

Bu çerçeveden bakıldığında akla gelen soru şu olmaktadır: Hallac vahdet-i vücut anlayışının bir temsilcisi midir yoksa sadece bu düşüncenin hazırlayıcısı mıdır? Vahdet-i Vücut ya da başka bir ifadeyle ‘Bir’de varlık bulma anlayışı, her şeyin ‘Bir’ olduğu ve yine her şeyin bu ‘Bir’den türediğini anlatan, özellikle

17 İsmet Zeki Eyüboğlu, Günün Işında Tasavvuf, Tarikatlar ve Mezhepler Tarihi, Der Yay., İstanbul- 1997, s. 17.

18 Demirtaş, a.g.e., s, 28.

19 Cavit Sunar, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1975, s. 245.

İslam düşüncesinin tasavvuf alanında benimsenmiş olan bir anlayıştır. Bu anlayış köken olarak Grek felsefesine dayanmakla birlikte İslam dini bünyesinde farklı bir anlam kazanmıştır. Tanrı'ya ulaşma yolunda sufiler bu anlayışı benimseyerek, 'Mutlak Bir' düşüncesini geliştirmişlerdir. Vahdet-i Vücut anlayışı özellikle Batı felsefesinde Bruno ve Spinoza gibi düşünürlerin ifadelendirdiği, her şeyin Tanrı olduğu düşüncesiyle, yani Panteist anlayışla, paralellik arz etmektedir. Bir bakıma "Sufilik Vahdet-i Vücut anlayışıyla Panteist bir Tanrı anlayışını benimser..."²⁰ bir tavır sergilemektedir. Fakat her iki anlayışın birbirine paralel fikirleri bulunmasına karşın bariz bir biçimde birbirlerinden ayrıldığı yönlerin mevcudiyeti de söz konusudur. Özellikle Vahdet-i Vücut sisteminde Tanrı hem evrene içkin hem de aşkın bir varlık olarak tanılanırken, Panteist çizgideyse Tanrı hem evrenin kendisiyle hem içinde tasavvur edilir ve asla aşkınlaştırılmaz.

Hallac'ın bu iki anlayışın da dışında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Vahdet-i Vücut Tanrı'nın birliğini, kişinin kendisiyle birlikte yani Tanrı-birey arasındaki ilişkiden hareketle açıklarken Hallac, özellikle tevhid ve tenzih fikriyle, Tanrı'nın hiçbir şey tarafından birlenemeyeceğini dile getirir. Dolayısıyla Hallac'ı Vahdet-i Vücut'çu olarak betimlemekten ziyade bu anlayışa yakın fikirlere sahip olduğunu söylemek daha doğrudur. Buna karşın Hallac'ı panteist olarak değerlendiren düşünürlerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. A.Schimmel'in belirttiğine göre; "...birçok sufi,Hallac'ı panteist olarak kabul etmiş ve onun meşhur sözünü de *bütün varlıkların birliği* olarak algulamışlardır. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren tanınmaya başlamasıyla birlikte ilk Avrupalı araştırmacılar da, onu *katıksız bir panteist* olarak değerlendirmişlerdir. ...F.A.D. Tholuck'un 1821'de yayımlanan *Ssufismus sive theosophia pantheistica* eserinin başlığında bile İslam tasavvufunun *panteist karakterinden* yola çıkılmıştır. Ve bu eserde Hallac'ın *inanılmaz bir cesaretle alenen panteizmin peçesini yırttığı* ileri sürülür."²¹

Bütün bu değerlendirmelere rağmen Hallac'ın hem Vahdet-i Vücut anlayışından hem de Panteist düşünceden ince çizgilerle ayrıldığını söylemek mümkündür. Fakat İslam düşüncesi çerçevesinde değerlendirildiğinde Hallac'ın varlık kuramının Vahdet-i Vücut anlayışına zemin hazırladığı ileri sürülebilir. Özellikle kendisinden sonra gelen ve Vahdet-i Vücut anlayışının önemli bir temsilcisi olan İbnü'l Arabi Hallac'ın doktrinini bu felsefenin içine yerleştirmeye çalışmış bir düşünürdür. Çünkü "Hallac, bir filozof olmadığı gibi, felsefi bir sistem meydana

20 Öktem, a.g.e., s. 27.

21 Annemarie Schimmel, Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan", (Çev. G.Ahmetcan Asena), Pan Yay., İstanbul- 2001 s. 13, 14.

getirmeye de hiçbir zaman meyil etmemiş²² bir düşünürdür. Fakat İbnü'l- Arabi özellikle varlık hakkında Hallac'ın doktrininden yararlanmış ve Hallac'ın bu yöndeki düşüncelerini daha sistemli bir halde işlemiştir. İbnü'l- Arabi "Bazen suret ve zat terimlerini Hallac'ın *Nasut* ve *Lahut* 'una eş anlamda, bazen de fiilen Lahut ve Nasut kavramlarını birebir kullanmakla beraber..."²³ bu iki düşünürün fikirleri temelde farklılık gösterir. Söz konusu farklılığa rağmen İbnü'l- Arabi'nin *Vahdet-i Vücut* temellendirilmesini Hallac-ı Mansur'un varlıkla ilgili düşüncelerine dayandırmak mümkündür.

Vahdet-i vücut düşüncesinde yaratana yaratılan arasında özsel bir özdeşlik söz konusudur. Fakat Hallac'ın düşüncesine bakıldığında bunun yerini yaratana ile yaratılanın aynı şey olduğu fikri alır. Yani yaratana ile yaratılan arasında hem ruhsal hem de fiziki bir birlik söz konusudur. Aynı şekilde Hallac'ın ve Arabi'nin düşüncelerinin birbirinden şu noktalarda da ayrıştığı görülebilir. İbnü'l- Arabi hiçbir zaman Tanrı'yla Birleşmenin olamayacağını dolayısıyla tüm varlıkların sadece öz birliği ya da diğer bir deyişle vahdet birliği anlayışı çerçevesinden hareketle Bir olduğunu söyler. Benzer biçimde varlıkların bir olduğunu ve dolayısıyla da onların ikili bir yapıya sahip olmadığını da ileri sürerek, Hallac'la arasındaki farkın anlaşılmasını yardımcı olur. Çünkü İbnü'l- Arabi "son derece temel bir nüansla Hallac ve diğer Sufilerden ayrılmaktadır, öyle ki bu ayırım ne-redeyse bir 'monist – düalist' ayırımıdır"²⁴ denilebilir.

Bu ayırmadan hareketle Hallac-ı Mansur'a göre 'benlik' kötü ya da kirlili bir elbise değildir. Ona göre benlik Tanrıyı kavramada en doğru araçtır. Çünkü benlik kavrandığında asıl olan yani mutlak olan benlik de kavranmış olacaktır. Sözü edilen benlik anlayışı nefsi öldürme ya da dünyadan el ayak çekme olarak algılanmamalıdır. Çünkü Hallac açısından bu bir yöntemdir ve ancak bu yöntemle, gerçek ve asıl olanın Tanrı benliği olduğu fikrine ulaşılabilir. Dolayısıyla insan benliği, yok olmaya ne kadar yaklaşır ve kendi farkına vararak nasutu tam olarak gözlemlerse bir o kadar da Lahuta yani Tanrı'ya yaklaşacaktır.

Söz konusu yöntemle o, meşhur söylemi Enel Hak anlayışına ulaşmıştır. Çünkü Enel Hak 'ben gerçeğim' demekten başka bir şey değildir. Massignon'un deyimiyile bu 'teopatik' ifade ancak nadir veded anlarında ortaya çıkan bir durumdur. Çok tartışmalı bir ifade olarak Enel Hak kavramı ise genel olarak kendi varlığını Tanrının varlığına bir kanıt olarak sunmak anlamına da gelmektedir. Zira Hallac'a göre insan yani Adem Tanrı'nın bir parçasıdır ve Lahut alana aittir.

22 Ebu'l Ala Afifi, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1975, s. 31.

23 Afifi, a.g.e.,s. 30.

24 Demirtaş, a.g.e., s. 11.

Bu yüzden de her şey görünüşte nasut alana ait gibi görünse de asıl özünde ise lahut alana aittir.

Hallac'ın bu ayrımı, her şey ancak görünen yüzüyle bilinebilir fakat bir de görünmeyen yani batın kısmı da vardır ki bu ancak öze inerek bilinebilir, şeklinde ifade edilebilir. Buna göre insan da nasut alanda zahir, lahut alandaysa batındır. Dolayısıyla Enel Hak demek aslında ben Hak'kım yani gerçeğim demekle eşdeğerdir, denilebilir. Çünkü Hallac'a göre iç görüyle benlik'e baktığımızda ya da benlik'i keşfettiğimizde ortaya çıkan şey yokluktur ve bu da bir anlamda bizim zahir de var ama batın da yok olduğumuz anlamına gelir.

Hallac, Enel Hak'kı temellendirirken Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen bir takım figürlere başvurur. İblis ve firavunla ilgili İlahi anlatım bunların başında gelir. İblis konusunda alışılmışın dışında bir anlayışla Tanrı'nın lanetlemiş olduğu bu varlığı tevhide tasdik eden önemli bir temsilci olarak ele alır. Çünkü ona göre İblis, Tanrı'ya olan aşkından dolayı Adem'e secde etmemeyi tercih etmiştir. Tavasın adlı eserinde belirttiğine göre İblis, "Cennetin halkı içinde, teklige en çok inanan ve en çok tapınan varlıktır. Tanrı ona secde et, emrini verdiğinde o, Sen'den başkasına secde etmem demiş bunun üzerine Tanrı, lanetim senin üzerine yağsa bile mi? diye sormuştur. İblis bunun kendisi için bir lanet olmayacağı iddiasıyla verilen emre itaat etmemek noktasında inatçı davranmaktan vazgeçmemiştir."²⁵

Hallac'a göre bu durumun diğer varlıklar tarafından kınanamayacak tek bir açıklaması olabilir oda iblisin Tanrı'ya karşı duyduğu aşktır. Çünkü İblis, Tanrı'yı bütün varlıkların içerisinde en iyi tanıyandır. Burada İblis'in Tanrı'ya ve takdirine sadakatinden dolayı asiliğinde ısrarcı olduğunu düşünen Hallac, İblis'i şöyle konuşturur. "Senden başkasına ulaşan yolum yok benim. Ben, alçak gönüllü bir aşığım. Tanrı şöyle dedi: Kendini gurura kaptırdın. O da şunları söyledi: Aramızda bir anlık bakış olsaydı, bu, beni gururla ve buyurgan yapmaya yeterdi; ama seni sonsuz zamandan önce tanıyan benim; 'Ben ondan daha iyiyim', çünkü sana daha uzun zaman önce hizmet ettim. Varlıkların iki türü içinde de, seni benden daha iyi tanıyan yoktur. Senin niyetin bende vardı, benim niyetim sende, bunların ikisi de Adem'den önce vardılar."²⁶

Hallac'ın bu anlatımı "İblis'in, deyim yerindeyse, iki arada bir derede kaldığını gösterir. Nitekim Özünde şeytanın itaatsizlik etmesini isteyen Tanrı idi; yoksa o kendi iradesiyle Tanrı'ya itaatsizlik edemezdi. Gerçek aşk, sevgiliye itaatkar dır ve sevgiliden yüz çevirmek yerine, onun lanetini bir şeref nişanesi

25 Hallac, a.g.e., s. 39.

26 Hallac, a.g.e., s. 40.

olarak kabul eder. Hallac'ın bazen kendine de atfettiği şu mısralar, şeytanın çıkmazını tasvir etmek açısından dikkate şayandır:

Elleri bağlı denize attı ve seslendi:

Dikkat et,su ıslatmasın seni"²⁷

Hallac 'benlik' konusunda İblis'in aşkını ve onurunu, Firavunun ise inandını temele alır. Buna bağlı kalarak Hallac şöyle demektedir. "Yoldaşım ve öğretmenimdir, İblis ile Firavun."²⁸ Dolayısıyla Hallac, kendine özgü olan bu 'benlik' anlayışıyla Enel Hakkı temellendirir. Hallac'ın Enel Hak ifadesini şöyle izah edebiliriz: "...Hallac'ın mutlak Tanrı anlayışı, vecdin nadir anlarında yaşadığı yaratılmış insani ruh ile yaratılmamış(yani ezelden var olan) ilahi ruh arasındaki aşk ve vuslat öğretisi..."²⁹ dir.

Tartışmalı bir ifade olarak ileri sürülen Enel Hak kavramıyla Hallac İbn Teymiye'ye göre Hulul anlayışını ortaya koymuştur. Bu nedenle onun açısından Hallac zındık olmakla birlikte Tanrılık iddiasıyla yalan bir felsefe ortaya koymuştur. İbn Teymiye'nin dışında Enel Hak ifadesiyle Hallac'ın Hıristiyan teolojinin temel öğretisi olan 'İsa'nın Tanrı olduğu iddiasını doğruladığını ileri sürenlerde mevcuttur. Buradan hareketle "Başta Louis Massignon olmak üzere birçok Batılı düşünür, Hallac'ta Hz. İsa'nın bir tekrarını gördükleri için onu çok farklı bir seviyede sevip saymışlardır."³⁰

Oysa Hallac Enel Hak derken hululü kesinlikle ifade etmemiştir. Enel Hak Tanrı'nın herhangi bir insanda vücut bulması demek değildir. Hallac, Enel Hak derken Tanrı'nın zuhur etmesi ya da tecelli etmesini anlatmaktadır. Nitekim "Kim Tanrısallığın beşeriyete karıştığını veya beşeriyetin Tanrısallığa karıştığını söylerse, kafirdir. Zira her şeyden yüce Tanrı, kendi zat ve sıfatlarını, yarattıklarının zat ve sıfatlarından tecrit etmiştir. O, onlara hiçbir şekilde benzememektedir. Onlar da Tanrıya asla benzemezler. Ezeli ile fani arasında benzerlik olduğu nasıl düşünülebilir."³¹ Diyerek açıkça tavrını koyan Hallac'ın Enel Hak derken 'Ben Tanrı'yım demediği açıktır. 'Ben Hakkım' yani ben gerçeğim demiştir ki bu da her şeyde Tanrı'yı görmek anlamında kullanılmıştır.

Enel Hak'kın bu tartışmalı anlamının yanında, kayda değer diğer nokta ise, Hallac'ın bu ifadeye nasıl ulaştığıdır. Hallac'ın genel anlayışına bakıldığında bu ifadeyi dile getirmek hiç de kolay olmamıştır. Zira yukarda da değindiğimiz gibi

27 Schimmel, a.g.e., s. 25.

28 Hallac, a.g.e., s. 43.

29 Schimmel, a.g.e., s. 20.

30 Yaşar Nuri Öztürk, Hallac-ı Mansur ve Eseri, Yeni Boyut Yay., İstanbul- 2007, s. 157.

31 Schimmel, a.g.e., s. 45.

bu bir ‘benlik’ problemidir ve Hallac’a göre Enel Hak demek için, gerçek ‘benlik’ olan Tanrı’nın yanına başka bir ‘ben’ koymamak gerekir ki bu ikilik olacaktır ve tevhide aykırıdır. Yani Hallac’a göre tek ‘ben’, tek özne Tanrı’dır. Dolayısıyla Enel Hak bir anlamda ‘ben yokum, her şey Tanrı’dır’ demektir. Yine Enel Hak demek yani benlikten sıyrılmış kolay bir yol değildir. “Massignon’un söylediği gibi, başta Bağdatlı Cüneyt olmak üzere, Hallac’ın çağdaşı büyük sufilere nazarında Tanrı ile birlik hali ancak ‘ulaşılması mümkün olmayan ilahi birlik güneşi ile yok olduktan sonra’ mümkündür.”³²

Hallac’ın Enel Hakka varışı öncelikle Nasut’un Lahut’u kavramasıyla ya da başka bir deyişle insani vasıfların Tanrısal vasıflardan kaynaklandığını bilmekle mümkün olur. Hallac Lahut olana ancak aşkla varılabileceğini belirtir. Çünkü Hallac ne akılla ne de duyunun yardımıyla Tanrıya varılabileceğini düşünmez. Ancak iç görü ya da iç sezgi yoluyla Tanrı kavranabilir. Bu da iç dönüş yani ‘ben’i keşfedip ondan vazgeçerek, mutlak ‘ben’e ulaşmaktır. Nitekim Hallac aşkı öyle bir tarif eder ki, onun aşk hakkındaki bu düşünceleri kimi edebiyat eserlerine ilham kaynağı olur. Bu tarif ya da daha doğru bir ifadeyle bu tasviri en iyi ortaya koyacak olan şey onun ‘pervane’ benzetmesidir. Bu benzetmede Hallac, Tanrı’ya olan aşkını şu şekilde açıklar: “Pervane sabaha dek alevin çevresinde döner; arkadaşlarının yanına gelir ve onlara, görkemli bir anlatımla bu Tanrısal ilişkiden söz eder. Sonra tam bir birleşmeyi özleyerek kendini alevin cilvelerine kaptırır. Alevin ışığı gerçekliğin bilgisidir, sıcaklığı gerçekliğin gerçekliğidir; onunla birleşme(tek oluş) ise gerçekliğin doğrusudur. Ona alevin ne ışığı yetiyordu, ne de sıcaklığı; kendisini alevin içine fırlatıverdi; Bu sırada onun söylentilerle kanmadığını bilen arkadaşları, son iç görüşünü anlatması için gelmesini bekliyorlardı. Ama o anda pervane yanmış kül olmuş dağılmıştı; ne bir biçimi kalmıştı, ne bedeni, ne de ayırt edici bir belirtisi. O, iç görü aşamasına varınca, sözlerden uzaklaşmayı başarmıştı. İç görüşündeki varlığa ulaştıca da, iç görüşle hiçbir ilişkisi kalmamıştı.”³³

Hallac’ın pervane benzetmesi onun Tanrı’ya olan aşkının aslında hiç de yüzeysel olmadığını ve tıpkı pervane gibi Hallac’ın da sevgiliye ulaşması için yanması yani ölmesi gerektiğini anlatır. Hallac’a göre Tanrı aşkı gerçek olanın aşkıdır ve bunu kendi içinde hissetmek kendinden vazgeçmek demektir. Tanrı’yı ‘Bir’lemek ve dolayısıyla da tevhidi ortaya koymak için kendi benliğinden sıyrılmak gerektiğini söyleyen Hallac, öznelerin nesne konumuna düşmesi gerektiğini çünkü mutlak öznenin Tanrı olduğunu söyleyerek Ene’l- Hak’kı ortaya koyar. Dolayısıyla “Hallac, bir şeye kendi içimizde değil o şeyin içinde yaklaşmamız

32 Schimmel, a.g.e., s. 24.

33 Hallac, a.g.e., s. 20, 21.

gerektiğini öğretir.”³⁴ Bu öğretiyeye göre Tanrı’ya ancak benliklerden sıyrılarak ulaşılabilir. Hallac’a göre ‘benlik’ kötü ya da kirli bir elbise değildir. Çünkü onun açısından ‘benlik’ Tanrı’yı kavramada en doğru araçtır çünkü ‘benlik’ kavrandığında asıl olan yani mutlak olan ‘benlik’ de kavranmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- **AFİFİ** Ebu’l Ala, Muhyiddin İbnu’l-Arabi’nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- **CEVİZCİ** Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- **DEMİRTAŞ** Ahmet Tunç, Varlığın Birliği- İbn Arabi’de Varlığın Birliği(Vahdet-i Vücut) Felsefesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.
- **EYÜBOĞLU** İsmet Zeki, Bütün Yönleriyle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi, Der Yay., İstanbul, 1997.
- **MANSUR** Hallac, Tavasın “Ene-İ Hak”, (Çev.Yaşar Güneç), Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.
- **MASSIGNON** Louis, Hallac-ı Mansur’un Çilesi, (Çev.İsmet Birkan), Ardıç Yay., Ankara , 2006.
- **ÖZTÜRK** Yaşar Nuri, Hallac-ı Mansur ve Eseri,Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2007.
- **SCHİMMEL** Annemarie, Hallac “Kurtarın Beni Tanrıdan”, (Çev.G. Ahmetcan Asena), Pan Yay. İstanbul, 2001.
- **SUNAR** Cavit, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- **ÜLKEN** Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara,1968.
- İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul, 2005.

34 Massignon, a.g.e., s. 16.

YALNIZLIĞIN FELSEFESİ: İBN BACCE'DE FİLOZOFUN YABANCILAŞMASI SORUNU

Mustafa YILDIZ*

Giriş

İslam dünyasında İbn Bacce, Batı'da ise Avempace olarak tanınan, Ebû Bekr Muhammed ibn Yahyâ ibn es-Sâîğ, yaklaşık 1080 yılında Endülüs'te Zaragoza kentinde doğmuş Endülüs ve Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yaşadıkdan sonra yine yaklaşık 1139 yılında Fez'de (Morocco) ölmüştür.¹ Matematik, tıp ve felsefe üzerine birçok eser kaleme alan İbn Bacce,² Endülüs'teki felsefî hareketin en önemli öncülerinden biridir. Dolayısıyla kendinden sonraki İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün felsefelerinin kavramsal ve sorunsal çerçevesini belirleyici bir etkisi olmuştur. Onun en önemli katkısının ise *mütevahhid* kavramı ile Yeni-Platoncu felsefe geleneğinde ancak yüzeysel bir biçimde ele alınan bir sorunu, toplumsal bir yabancılaşma içinde yaşayan filozofun yazgısını birey-toplum, birey-devlet ilişkisi temelinde derinlemesine bir çözümlenmeye girişmiş olmasıdır. Bu bağlamda makalemizin amacı, İbn Bacce'nin bu girişimini ana hatlarıyla betimleyip filozofun toplumsal ilişkilere katılımının boyutlarını sorgulamaktır.

İbn Bacce'nin bu sorun bağlamında kaleme aldığı eser *Tedbirü'l-Mütevahhid/Yalnız İnsanın Yönetimi* adını taşır. Kuşkusuz eserin İslam siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yeri özgündür. Daha çok Farabi tarafından öncülüğü yapılan klasik yaklaşım, Platon'un Devlet adlı eserinden yola çıkarak *erdemli devlet* ile *erdemsiz devletlerin* yapısal karşıtlığıyla ilgilenmiş olmasına karşın İbn Bacce'nin eseri erdemsiz devlet türlerinin herhangi birinde yaşamak zorunda kalan erdemli bireyin yalnızlık yazgısıyla ilgilidir ve individualist bir içerik sunar.

Bilindiği gibi Platon *Devlet* adlı eserinde yetkin ve yetkin olmayan yönetim biçimlerini belirlemeye çalışarak ideal bir devlet önermekteydi. İslam felsefesin-

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (e-posta: mustafayildiz@erciyes.edu.tr)

1 İbn Bacce'nin hayatı hakkında bk. Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi, "İbn Bacce", (çev. İlhan Kutluer), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.; M. M. Şerif, C: 1, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 127-130.

2 İbn Bacce'nin eserleri hakkında bkz. Yaşar Aydın, "İbn Bacce Bibliyografyası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.

de de Farabi bu konuyu *Kitâbu Mebâdi-i Ârâ-i 'l-Ehli 'l-Medineti 'l-Fâzıla/Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* adlı eserinde yeniden ele almış ve toplumcu bir devlet kuramı ortaya koymuştu. Bu bağlamda Farabi'nin temel ilgisi de toplum ve devlet üzerine olmuştur. Nitekim sudur anlayışının bir sonucu olarak, toplum yönetiminde yukarıdan aşağıya doğru bir belirlenimcilik söz konusudur; erdemli yönetim erdemli birey demektir. Bu bakımdan Farabi birey-devlet ilişkisine bireyden yola çıkarak bir çözüm aramayıp devlet düzeninin yetkinleştirilmesi yoluyla bir çözüm arar. Hatta türlü mutluluk anlayışları çerçevesinde erdemsiz yönetimleri de betimler. Ancak burada da birey, devlet başkanının amacına göre düşünen ve eyleyen bir varlık olarak görülür.³

Oysa İbn Bacce sudur teorisine karşı mesafeli olduğu ölçüde bu çeşitli devlet biçimleriyle de ilgilenmez. Onun temel ilgisi insanın doğal amacının ne olduğu ve bu amaca birey olarak nasıl ulaşacağıdır. Bu amacın dışındaki tüm durumlar çoğul olduğu için ilinekseldir. Asıl öz ise tektir ve bilinmesi gereken de budur. Açıkçası temel sorun hakikat peşinde olan bireyin, bu hakikate ulaşmak ve sonuçta mutlu olmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğidir. Bu nedenle eserin temel düşüncesinin, bireyi Faal Akılla birleşmeye yönelten bir kılavuz olarak tasarlandığı söylenebilir. Bu bakımdan *Tedbîru 'l-Mutevahhid* birey, toplum ve devlet ilişkisine individüalist bir bakış açısını ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Bacce İslam siyaset felsefesinde felsefi düşüncenin ilgisinin toplumdan bireye, devlet yönetiminden bireyin kendi kendini yönetmesine doğru paradigmatik bir değişimi temsil eder.⁴

Bu paradigmatik değişimin ana niteliğini ortaya koymak ve çözümlemeyi düşündüğümüz sorunun boyutlarını görmemiz açısından öncelikle esere adını veren mütevahhid ve tedbîr/yönetim terimlerinin İbn Bacce felsefesindeki anlamını belirlemek uygun olacaktır.

Mütevahhid'in Anlamı

İbn Bacce'nin felsefesinde *mütevahhid* terimi iki yönlü bir anlama sahiptir. Öncelikle *mütevahhid* toplumsal ya da siyasal anlamda yalnızlaşan ve yabancılaşan bireye; ikincisi ise, düşünsel yetkinleşmeyi ve Faal Akılla birleşmeyi/ittisâl

3 Farabi; *Kitâbü 'l-Mille* ve *Nusûsun Uhrâ*, (neşr.: Muhsin Mahdi), Beyrut 1991, s. 43-44.

4 Erwin Rosenthal bu durumu “ferdiyetçi sapma” olarak nitelendirir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul 1996, s. 231. Oliver Leaman ise Rosenthal'ın tezini eleştirerek İbn Bacce'yi Yeni Paltoncu geleneğe güç ve orijinal bir sorun olan erdemsiz toplumlarda birey-devlet ilişkisi sorununa çözüm arayan bir filozof olarak değerlendirir. Bkz. Oliver Leaman; “İbn Bajja on Society and Philosophy”, *Der Islam*, 57 (1980), p109-110.

amaçlayan filozofa işaret eder.⁵ Burada her ne kadar Macid Fahri esere yazdığı önsözde ikinci anlamı üzerine yoğunlaşsa da, İbn Bacce'nin felsefesi açısından bu iki anlamın birbirini bütünlediği söylenebilir. Çünkü düşünsel yetkinleşme, yetkin olmayan toplumda yaşayan birey için yalnızlığı ve yabancılaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Bu duruma gerekçe olarak, İbn Bacce'nin Platon ve Aristoteles çizgisinde düşünüp bireyin yetkinliği ile devletin yetkinliği arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu varsayması gösterilebilir. Açıkçası İbn Bacce'ye göre yetkin devletin yönetiminin ilkeleri, *mütevahhidin* kendi kendini yönetmesinin ilkeleleriyle eşdeğerdir.⁶ Bu yüzden yetkin devlette yaşayan filozof için yabancılaşma gibi bir sorun yoktur. Dolayısıyla yetkin devlette, birey ile toplum ya da devlet arasında bir uyuşmazlık söz konusu değildir. Birey ile toplum arasındaki uyuşmazlık, İbn Bacce'ye göre, Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletlere özgüdür. Bu devletlerde, Farabi'nin ve mutasavvıfların ortak terimiyle ifade etmek gerekirse, *yabancı/garib* olarak nitelenen bu kimselerin varlığıdır ki yetkin devletin oluşma nedenidir.⁷

Ancak burada Farabi ile İbn Bacce arasındaki terminolojik farklılığa değinmek yerinde olur. İbn Bacce erdemsiz toplumlarda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için *mütevahhid* terimini kullanırken bunun sufilerin *yabancı/garib* (*çoğulu gurabâ*) kelimesiyle kastettikleri kişi olduğunu belirtir ve Farabi'ye gönderme yapmaz. Bununla birlikte Farabi'nin erdemli toplumdaki erdemsiz bireyler için kullandığı *ayrık otları/nevâbit* terimine karşıt anlam yükleyerek *mütevahhidle* eşanlamlı kullanır. Böylece İbn Bacce yetkin bir toplumda erdemsiz kişilerin olmasını olanaksız gördüğü içindir ki, onlar için hiçbir terim kullanmaz. Böylece sâfîlerin *garib*, Farabi'nin karşıt bir anlam yükleyerek *nevâbit*, kendisinin ise *mütevahhid* kavramıyla ifade ettiği anlamı, yetkin olmayan toplumda yaşayan erdemli bireyle sınırlandırmış olur. Şu ayrıma da dikkat çekmek gerekir ki, İbn Bacce *mütevahhid* terimini hiçbir zaman çoğul olarak kullanmaz. Bunun nedeni ise *mütevahhid*'in sayıca tek ya da çok olmasının önemli olmadığıdır. *Mütevahhid* sayıca birden fazla olsa bile eğer toplum onların görüşlerine katılmıyor ise onların hepsi yalnızdır, yabancıdır.⁸

5 Macid Fahri, "Mukaddime li Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye", Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991, s. 31.

6 Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 235.

7 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 43.

8 Age., s. 42-43

Özce söylemek gerekirse filozofun yetkin olmayan bir toplumda yaşaması, onun yalnız ve yabancı olmasını kaçınılmaz kılar. Çünkü o, içinde yaşadığı toplum tarafından anlaşılmaz. Onun yüksek amacı bu toplumlarda kabul edilmez. Bu yüzden yetkin olmayan toplumlarda, eğer varsa, mutlu insanların/filozofların mutluluğu bireysel kalmak durumundadır. Bu tür toplumlarda, doğru yönetim biçimi de bireysel kalmak durumundadır. Mütevahhidin bu toplumlarda bir ya da birden çok kişi olması da durumu değiştirmez; bir toplum ya da kent tümüyle onların görüşleri etrafında toplanmadıkça onların mutluluğu ve yönetimi bireysel kalacaktır. Onlar sûfilerin “garibler/yabancılar” olarak adlandırdığı kimselerdir. Çünkü onlar kendi yurtlarında, arkadaşları ve komşuları arasında bile düşünceleriyle yabancıdır; gerçekte kendi yurtları olan başka düzenlere yolculuk yaparlar.⁹

İşte temel sorun burada başlar. Bu yalnız birey nasıl yaşamalı ki erdemsiz toplumun olumsuz etkilerinden kendini koruyup mutluluğa ulaşabilsin? Bu soru bağlamında birey, kendi kendini yönetme gibi durumla yüz yüze kalacaktır. İşte bireyin kendi kendini yönetmesinin ilkeleriyle sınırları belirlenmiş olan *Tedbîr 'l-Mütevahhid* sistematik bir biçimde ilkin yönetimin anlamını, sonra yönetimin hangi alanda ortaya çıktığını ve son olarak da bu alanın genel niteliklerini belirler.

Yönetimin Anlamı

İbn Bacce eserine *yönetim/tebîr* kelimesinin Arapçadaki çok anlamlılığına karşın, yaygın anlamının “*belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi*” olduğunu dile getirerek başlar. Açıkçası bir işin yönetim olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan ayırmalardan birincisi amaç koyma, ikincisi bu amaca göre eylemlerde bulunma ve üçüncüsü de bu eylemlerin bir düzen içermesidir. Amaçsız eylemler yönetim olmadığı gibi düzene konulmamış eylemler de yönetim değildir. Dolayısıyla belli bir amaca yönelik olsa da, tek bir eylem de yönetime konu olmaz; yönetim bir eylemler çokluğunu gerektirir.¹⁰

Eylemlerin çokluğu ve düzene konulması ise özelde insan dünyasında ortaya çıkan bir durumdur. Gerçi İbn Bacce Tanrı'nın evreni yönetiminden de söz eder; ancak bu, eserinde açıklamayı amaçladığı yönetim kavramına yüklediği anlamdan uzaktır. Tanrı'nın evreni yönetmesi saltıktır ve yönetimlerin en üstünüdür.¹¹ Eserde açıklanması amaçlanan yönetim ise, insanın birey olarak en yetkin var oluşu ve en yüksek amacına ulaşması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin asıl ilgisi insana özgü yönetimdir.

9 Age., s. 43.

10 Age., s. 37.

11 Age., s. 38.

Şu var ki insana özgü yönetim denilince, bu konunun siyaset felsefesinin sınırları içine girdiği söylenebilir. Oysa İbn Bacce'nin ilgisi yönetimin yaygın anlamıyla devlet ve toplum yönetimi de değildir. Ona göre bu konu yetkin bir biçimde Platon'un *Devlet* adlı eserinde zaten dile getirilmiştir. Yine ev yönetimi de İbn Bacce'nin eserinin ilgisi dışındadır. Çünkü bu konu da Platon, Aristoteles ve Farabi'nin çizgide *siyaset felsefesinin/el-felsefetü'l-medeniyye* içine girer.¹²

Bu durumda İbn Bacce'nin ele aldığı yönetim kavramı, metafizik ve siyasi gönderimleri olsa da, temelde etik bir sorunun aydınlatılması için özel olarak seçilmiştir. Tıpkı bir doktorun bir toplum içinde tek tek insanların sağlıklı olması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini belirlemesi gibi, İbn Bacce'nin de amacı tinsel açıdan tek bir bireyin en yüksek mutluluğa ulaşmak için toplumu değil de, kendini nasıl yönetmesi gerektiğini belirlemektir.¹³

Yönetim kavramının bu anlamda kullanılması, yönetime konu olan şeyin bireyle ilgili, özelde bireyin eylemleriyle ilgili olması demektir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin yönetimin anlamı belirledikten sonraki adımı, bireyin yönetime konu olan eylemlerinin ne olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bu ise, eserin ikinci bölümü olan *İnsana Özgü Eylemler* başlığı altında ele alınır.

İnsana Özgü Eylemler

İbn Bacce, yönetime konu olacak insana özgü eylemlerin ne olduğunu belirlemek için öncelikle insanın doğadaki yerinin ne olduğunu sorgular. Determinist bir yaklaşımla doğayı bir zorunluluk alanı olarak gören İbn Bacce'ye göre insan da, bir bedene sahip olması ve diğer canlılarla paylaştığı yönleriyle doğadaki bu zorunluluğa boyun eğmek durumundadır. Bununla birlikte insan bir yönüyle doğadaki zorunlu ilişkileri aşmaya güç yetirir.

Bu bağlamda İbn Bacce doğadaki basamaklı yapıya da göndermede bulunarak, insanda ortaya çıkan eylemlerin maddî, hayvanî ya da insanî olmak üzere üç türlü olabileceğini belirler.¹⁴ Kuşkusuz İbn Bacce'nin insanda ortaya çıkan eylemlerin kaynağını göz önüne alarak yaptığı bu sınıflandırma, bu eylemlerden hangilerinin zorunlu hangilerinin de zorunluluk alanını aştığını belirlemeye yöneliktir. Çünkü yönetim, ancak zorunluluk alanının dışına çıkan eylemler için söz

12 Age., s. 39

13 Age., s. 43

14 İbn Bacce bu konuda özellikle *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde bilgi verir. Her ne kadar İbn Bacce, Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen sudûr teorisinin birinci yönüyle, yani İlk Varlık'tan başlayarak maddeye kadar ayırık akıl ve nefslerin birbirinden sudur ettiği iniş süreciyle ilgilenmese de, bu eserinde ay-altı evrende cansız varlıklardan başlayarak insana kadar yükselen hiyerarşik yapıyı ayrıntılarıyla betimler.

konusu edilebilir. Öyle ki zorunlu olarak yapılan eylemlerin düzenlenmesinden ya da yönetilmesinden söz edilemez.

İnsanın maddî eylemlerinin kaynağı, onun cansızlarla paylaştığı özelliği olan dört unsurdan oluşmasıdır. Bu durum insanın dört unsurun doğasından kaynaklanan bir takım eylemleri zorunlu olarak yapması anlamına gelir. Sözelimi yüksekte düşmesi, ya da ateşte yanması insanın bedeninde bulunan dört unsurun doğasından kaynaklanır. Kimse iradesi ile düşmezlik ya da yanmazlık yapamaz. Benzer biçimde insanın bitkilerle paylaştığı beslenme, büyüme, üreme gibi ya da hayvanlarla paylaştığı duyumsama ve hayal etme gibi eylemleri de doğal zorunluluk alanında olup, yönetim kavramının değil de, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde açıkladığı biçimiyle ahlakın konusudurlar. Buradaki yönetim kavramı ise salt insana özgü eylem alanını içermektedir ki bu da özgür iradeye (ihtiyâr) dayalı eylemlerden oluşur. Böylelikle İbn Bacce, "sadece özgür iradeyle yapılan eylemlerin insana özgü ve insana özgü her eylemin de özgür iradeyle yapılmış" olduğunu ileri sürerek doğal zorunluluk alanının özgür iradeyle aşılabileceğine işaret eder. Yine burada özgür irade kavramıyla amaçlanan kuşkusuz düşünce (raviyye) kaynaklı eylemlerdir.¹⁵

Dolayısıyla İbn Bacce'ye göre insan, doğadaki tüm diğer varlıklarla ortak bir takım yönlerle sahip olmakla birlikte akıl yetisi ile onların üstüne çıkar. Böylece insan doğadaki zorunluluk alanının dışına çıkıp neyi nasıl yapması gerektiğini kendisinin belirlediği bir alana, yani düşünce alanına çıkabilmektedir. İşte yönetim olgusu da bu alanda ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yönetim, insanın içgüdüsel/hayvansal ve bedensel isteklerinden tamamıyla bağımsız salt akılsal amaçlara yönelmesini gerektirir. Nitekim hayvansal yetilerinden yüz çevirerek sadece aklî bilgiye göre eylemde bulunan kimsenin eylemini insanî olmanın ötesinde ilahî olarak nitelemek daha uygundur.¹⁶

Böylelikle İbn Bacce, insanın bedensel, bitkisel ya da hayvansal yetilerinden kaynaklanan eylemlerinin özgür iradeye dayanmaması nedeniyle, insanın doğadaki yerini belirlemede yetersiz olduğuna işaret eder. Başka bir deyişle istemesinin akla dayanmasıyla özgünleşen insan için, akla dayanmayan her eylem insan doğasından bir sapma demektir. İnsana özgü eylem, doğru ya da yanlış bir düşünceden kaynaklanan eylemdir.¹⁷ İnsan ancak düşünme yetisi sayesinde insan olur.¹⁸

15 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 45-46.

16 Age., s. 47

17 İbn Bacce, *Risaletü'l-Veda*, Resâili İbn Bacce el İlâhiye içinde, (tahkik: Macid Fahri), Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 151.

18 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsan*, Resâili İbn Bacce el İlâhiye içinde, (tahkik: Macid Fahri), Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 160

Burada ilgi çekici yön, İbn Bacce'nin zorunluluk alanına özgü bedensel ve hayvansal yetilerden kaynaklanan eylemleri insanî olanın karşısına koymasıdır. Kuşkusuz bu eylemler insanda da vardır. Ancak insanın doğasını oluşturan bu eylemler değil, akla ve özgür iradeye/ihtiyâr dayanan eylemlerdir.¹⁹ Öyle ki, hayvanın yaşamı hep çevresi tarafından yönetilir; sadece insan kendi yaşamını kendisi yönetir. Deyim yerindeyse hayvanın yaşamı kendisinden kaynaklanmayıp hep başka şeyler tarafından belirlenmesine/yönetilmesine karşın, insan kendi yaşamının belirleyicisi/yöneticisi durumundadır ki bu da onun gerçek doğasıdır. Bu görüşüyle İbn Bacce insanın etken yetisine dikkat çeker. Çünkü insanın beslenme, duyumsama, imgeleme gibi edilgin yetileri doğanın verdikleriyle sınırlanmış olup insana yetkinlik kazandıramayacağı için, ancak etken yetiyle yetkinlik istenir ve ona doğru yol alınır. Böylece İbn Bacce insanın türsel ayırımı özgür iradeye dayandırmakla, bireyin sadece doğal zorunluluk alanının değil, ayrıca toplumsal belirlenimlerin de ötesine geçebileceğine işaret etmiş olur. Bu bağlamda mütevahhidin toplumsal ilişkilerden uzaklaşıp yalnızlığa yönelmesi ve kendini yönetmeye adanması doğal olarak mümkündür.

İnsanın özgürlük ve bağımsızlığını aklın yetkinleşmesinde gören bu düşünme biçiminin en önemli sonucu, bu amaç dışındaki tüm amaçların insan doğasından bir sapma olarak nitelenmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla doğal amaç ile buna rakip olan diğer amaçlar arasındaki seçim yönetim işini zorunlu kılmaktadır. Kısacası, İbn Bacce'nin felsefesinde, insan eylemlerinin bir sona doğru olması ve o sonun belirleyicisi de kendisi olması bakımından yönetim, aklın ve özgür iradenin varlığını gerektirir. Bu ikisi, bireyin yetkinliğinin de belirleyicisidir.

İnsanın Amacı

Yönetimi, “belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi” olarak tanımlayıp insana özgü eylemleri de akla dayalı eylemler olarak belirledikten sonra İbn Bacce iradenin hangi amaca yönelmesi gerektiği sorunuyla ilgilenir. Sonuçta mütevahhidin kendini yönetmesinin ilkelerinin başında bu amaç gelir.

Bu açıdan varlık alanındaki basamaklı yapıya koşut olarak İbn Bacce'nin felsefesinde Aristoteles'in ereksellik düşüncesinin önemli etkisini görmek mümkündür. Tıpkı Aristoteles gibi, İbn Bacce'ye göre doğa boş/bâtıl bir iş yapmaz ve varlıkta boşa giden hiçbir şey yoktur. Her varlık ya kendi dışındaki bir şeyin yetkinliği için ya da kendine özgü yetkinliği kazanmak için var olur. Kendi dışında bir şey için var olan her varlığın amacı onunla *birleşmedir/ittisal*. Böylece birbirine kenetlenen varlık düzeninde her var olanın amacı bir diğerinin amacıyla

¹⁹ İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 48

bütünleşir. Öyle ki evren, tıpkı bir organizma gibi hiçbir şekilde dışarıdan bir şeye gereksinim duymayan bir bütünlüktür.²⁰

Doğadaki erekselliğin en yüksek noktasında kuşkusuz doğadaki varlıkların en yetkini olan insan yer alır. İnsanı doğadaki diğer var olanlardan ayıran ve bu üstün konuma getiren özelliği ise daha önce geçtiği gibi akıl yetisidir. Çünkü doğanın insana biçtiği amaç bakımından kazanması gereken yetkinlik türü akla dayalı etkinliği, yani düşünmeyi gerektirmektedir.²¹ Bu bağlamda İbn Bacce'de tüm doğa ve insan psikolojisi araştırmaları, akıl ve teori etkinliğine bir giriş niteliğindedir. Nasıl ki doğadaki ereksellik insanın erekselliğine doğru yükseliyorsa benzer biçimde tüm bilimsel araştırmalar da insanın bu en yüksek yetisini ve bu yetiye bağlı olarak onun en yüksek amacını anlamak ve açıklamak için kullanılır. Bu bakımdan da insan nefsinin konu edinen bilim, İlk İlke'yi konu edinen bilim dışındaki diğer tüm bilimlerden üstündür. Çünkü bir bilim ya bulgularının kesinliği ve açık seçikliği bakımından sağlamlığıyla ya da konusunun hayranlık verici olmasıyla üstün olur. İşte insan nefsinin konu edinen bilimde bu iki yön birleşmiştir. Öyle ki nefis ve akıl bilgisi, metafiziği de önceler. Çünkü nefis bilgisi olmadan İlk İlke'nin de tam olarak bilinmesi olanaksızdır.²²

Bu görüşüyle İbn Bacce İbn Sina'nın sisteminde doğa bilimi (tabiiyyât) ile metafizik (ilâhiyyât) arasında sıkışıp kalmış olan ve bağımsız olarak ele alınmayan psikolojiyi (ilmü'n-nefs)²³ üstün ve bağımsız bir konuma getirir. Onun bu konudaki görüşleri kendisinden sonra özellikle İbn Tufeyl'in de çıkış noktası olacaktır. Nitekim İbn Tufeyl, Hayy'nin kişiliğinde insanın kendine ilişkin bilgisinin tüm diğer bilimlere giriş olduğunu ve bu bilginin tüm diğer bilimlerde sürekli kullanıldığını göstermeye çalışır. İbn Bacce de bu bakımdan bilginin en üst basamağının insanın kendi özünü tasarlaması olduğunu ileri sürer ki, bu durum müstefâd akıl olmak anlamına gelmektedir.²⁴

İmdi, insan nefsinin ayırımının akıl ve teorik düşünme olduğu göz önüne alınırsa, insanın amacının da buna koşut olarak aklın yetkinleşmesinde olduğu söylenebilir. Oysa insan geçimini sağlamak, barınmak, rahat yaşamak, sağlıklı olmak gibi amaçlara da yönelebilir. Ancak bunların hiçbiri gerçek yücelik ve bü-

20 İbn Bacce, *Kitâbü'n-Nefs*, (tahkik: Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî), Dârü Sâdir, Beyrut 1992, s. 70-72.

21 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 45; Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul 1997, s. 65-67.

22 İbn Bacce, *Kitabü'n-Nefs*, s. 29-30.

23 Hasan Hanefî, *İslamî Araştırmalar*, (çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 59

24 İbn Bacce, *Risâletü'l-Veda*, s. 142.

yüklük değildir. Çünkü bu tür amaçlar kurgusal ya da imgesel suretlere yöneliktir ve insanın hayvanlarla da paylaştığı arzu yetisinden kaynaklanır. Böylelikle Aristotelesçi mutluluk anlayışını benimseyerek İbn Bacce insana gerçek mutluluğu sağlayan şeyin teori etkinliği olduğunu ifade eder. O, Farabi'nin ismini zikretse de, Endülüs'te yapılan çalışmalarda insanın ulaşması gereken bu amacın niteliğine ilişkin yeterli çalışmanın olmadığından yakınlıkla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin onuncu bölümünü referans gösterir ve bunu kendi felsefesinin çıkış noktası yapar.²⁵ Öyle ki insanın doğal amacının ne olduğu sorunu öncelikli ve zorunlu olarak bilinmesi gereken bir konudur.²⁶

Aristoteles'in insana özgü işlerin amacı olarak düşündüğü şey bilindiği gibi mutluluktur. Mutluluk ise bir başkası için değil kendi başına tercih edilen, kendine yeterli bir amaçtır ve erdeme uygun etkinliklerle kazanılır.²⁷ Yine Aristoteles'e göre mutluluk erdeme uygun etkinlik ise en yüksek erdeme uygun olması gerekir. Dolayısıyla insandaki en üstün yönün, yani aklın etkinliğidir ki insanı mutluluğa ulaştırır. Aklın etkinliği kendine yeterli olmasının yanı sıra sürekli, kesintisiz ve dingindir.²⁸ Böylece Aristoteles, akli insandaki ilâhi bir şey olarak görüp insanı ölümsüzleştiren en üstün yaşam biçiminin akla göre yaşamak olduğunu ileri sürer.²⁹

Kuşkusuz Aristoteles'in bu görüşü İbn Bacce'nin mütevahhid'ine kapı açmaktadır. Çünkü aklın etkinliği öncelikle bireysel bir etkinliktir. Bireysel olmasının yanı sıra ilahî bir etkinliktir. Bu bakımdan teori-eylem karşıtlığı bağlamında yine Aristoteles'e dönülecek olursa, ne türden olursa olsun eylemlerle ilgili her şey tanrılar için küçük ve değersizdir. Bununla birlikte tanrılar sürekli etkin olduğuna ve eylemek çekip alındığında geriye sadece teori etkinliği kaldığına göre Tanrının etkinliğinin olsa olsa bir teori etkinliği olması gerekir. İnsanî etkinlikler arasında da bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur. Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer bir etkinlikleri bulunduğu ölçüde. Oysa hiçbir teori etkinliğinden pay almadıkları için, öteki canlılardan hiçbiri mutlu olamaz. Buna göre teori olduğu ölçüde mutluluk olur; daha çok teori etkinliğinde olan kişiler için mutluluk söz konusudur.³⁰

25 Age., s. 114. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut) Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 226

26 İbn Bacce, *Risaletül'l-Vedâ*, s. 143.

27 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, 1176b, s. 211.

28 Age., 1177a-b, s. 212-213.

29 Age., 1177b-1178a, s. 214.

30 Age., 1178b, s. 216-217

Böylece İbn Bacce de Aristoteles'in filozofta gördüğü insanın en değerli yönünün etkinliğini en yüksek amaç olarak görür. Bu da insanın türsel ayrımı olan teori etkinliğidir ki bu etkinlik için başkalarına gereksinim duyulmaz. İbn Bacce teori etkinliğinde bulunmayı, böylelikle özgür ve bağımsız olmayı onun gerçek doğası olarak belirlemekle insanın gayret ve çabasının bu amaca yönelmesi gerektiğine vurgu yapar. Sonuçta insan eksik bir varlıktır ve yetkinleşmesinin olanakları düşünsel çabasında yatmaktadır.³¹

Şu var ki Aristoteles'le İbn Bacce arasında önemli bir ayrılık vardır. Aristoteles, bu tür bir ilahî yaşamın toplumdan ayrı, tek başına değil de toplumsal olarak kazanılmasının daha iyi olacağını düşünür.³² Epikürcü ve Stoacı filozoflar tarafından da sürdürülen bu türden bir ilahî yaşamın siyasal koşullardan bağımsız olarak sürdürülemeyeceği anlayışı³³ karşısında İbn Bacce, sorunu yeniden ele alır. Öyle ki bu sorun tüm insanların teori etkinliğine katılmalarının doğal olarak olanaksız olmasından kaynaklanır. İşte İbn Bacce'nin *mütevahhid*'inin Yeni-Paltoncu felsefe geleneğinin yüzleşmek zorunda kaldığı *seçkinci/elitist* görüşün yol açtığı bu soruna filozof açısından bir çözüm önerisi olduğu söylenebilir. Öyle ki İbn Bacce'ye göre de insanlar doğa olarak aynı yatkınlıkta değildirdirler. Kimi etkinliklerin özleri gereği başka etkinliklere hizmet etmesi gibi, kimi insanlar da doğuştan başka insanlara hizmet etmeye yatkındır ve onun yetkinliği bu başkasına yaptığı hizmettedir. "*Doğa olarak yetkin insan ise, kendisi uğruna var olan/kendini yöneten insandır.*" Dolayısıyla doğa olarak en üstün yatkınlık, kendisiyle teorik bilgileri kazanmaya yöneliktir.³⁴ Böylece filozof sürekli, kesintisiz ve dingin bir yaşam biçimi içinde kendine yeterliliğiyle diğer insanlardan ayrılır.

Teorik bilgilerin kazanımıyla birlikte bireyde yönetebilme niteliği ortaya çıkar. Nitekim insanlığın amacı birdir ve bu da yönetimdir (riyâset). Bunun dışındaki tüm amaçlar bu amaca hizmet eder. Doğa olarak yönetici insan, bu amaca yönelen kimsedir. Bu amaca yönelmeyen kimse ise doğa olarak yönetilendir.³⁵

Bu görüşüyle İbn Bacce, toplumsal düzenin de yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde ve yöneticinin de teorik bilgilerle donanmış olması gerektiğine işaret eder. Böylece filozofun siyasal açıdan yönetim işini üstlenmesi gerektiği yönündeki Platon'dan kaynaklanan görüşü sürdürür. Ancak filozofun yeterince

31 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 137.

32 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1177a, s. 213.

33 Dominic J. O'meara, *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003, p. 32-35.

34 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 128.

35 İbn Bacce, *fî Ğâyeti'l-İnsâniyye*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 101.

muktedir olamaması durumunda yapılabilecek şey nedir? İşte mütevahhidin siyasi anlamda yönetime gelememesi, öz yönetimiyle yetinmesine ve yalnız kalmasına yol açar. Başka bir deyişle mütevahhid üstün konumundan dolayı yalnızdır. Onun yalnızlığı doğal amacına ulaşarak kendisi uğruna ve kendine yeterli duruma gelip ilahî bir varlık olmasından kaynaklanır.

Aklın Eylemleri

İnsana özgü eylemler salt aklın eylemleri olan teorik etkinlikler olduğuna göre, son olarak ele alınması gereken konu aklın hangi nesnelere yöneldiği ve böylece insanın amacına nasıl ulaşacağına ilişkindir. İbn Bacce'ye göre bu olanak, Kindî'yi hatırlatırcasına, iki biçimde kendisini gösterir: Birincisi doğal/tabîî, diğeri ise tanrısal/ilâhî yoldur. Doğal olan teorik bilgi ile elde edilir ve insanın kendi başına çalışarak kazandığı bir durumdur. Tanrısal olan ise ancak tanrısal bir belirleme/inayet ile elde edilir. Bu bakımdan İbn Bacce'nin peygamberlere özgü olan ve insanın çabasını gerektirmeden elde edilen bilgiyi yadsıdığı söylenemez. Hatta ona göre ilahî bilgi, insanın kendi çabasıyla kazandığı bilginin tamamlayıcısıdır.³⁶ Şu var ki İbn Bacce kendisinden önceki Kindî, Farabi ve İbn Sina'nın yaptığı gibi din ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışına girmez. Daha çok kendisinden sonra İbn Rüşt'ün ayrıntılı bir biçimde ortaya koyacağı üzere ilahî bilginin ya da dinin insanın doğal yolla kazandığı bilgiye destek olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla din, insanın bireysel ve toplumsal açıdan yetkinleşmesi ve en üstün mutluluğa ulaşması için gerekli bir koşul değil, tamamlayıcı bir etkidir.

Bu bağlamda İbn Bacce'nin daha çok insanın iradî yönünü vurgulaması açısından ilgisi aklî bilgi üzerinedir. Oysa ilâhî bilgide insanın irade ve seçiminin hiçbir rolü yoktur. Dolayısıyla insanî yönetimle ilgisi yoktur. Öyleyse bu konuda konuşmak İbn Bacce'ye göre gereksizdir.³⁷ Çünkü ilâhî vergiler/mevâhibü'l-ilâhiyye konusunda insanın hiçbir etkisi yoktur.³⁸ Konuşulması gereken konu, iradeye bağlı olarak aklın kendi çabasıyla elde ettiği kazanımlarıdır ki, yönetim de tam anlamıyla bu alanda ortaya çıkar. Kısacası yönetim, mütevahhidin kendi özgür iradesiyle Faal Akıl'la birleşme/ittisâl amacına göre salt teorik bilimlere yönelmesini gerektirir.³⁹

İbn Bacce'nin teorik bilimlerden kastı, konusu *ruhânî sûretler* olan bilimlerdir. Bu nedenle İbn Bacce'nin eserinin son bölümü *ruhânî sûretlerin ne*

36 Age., s. 141. Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 268-269.

37 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 52-53.

38 Age., s. 70.

39 Age., s. 91.

anlama geldiğini belirlemeye yöneliktir. İbn Bacce'ye göre rûhânî, ruha özgü olan şey demektir. Ruh ise Arapçada nefis sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin burada açıklamayı amaçladığı *nefs* ya da *ruh* kavramı, hareketin ilkesi olması bakımından nefstir. Nitekim filozoflar kendisi hareket etmeksizin kendi dışındaki bir şeyi harekete ettiren ilkeye ruh demişlerdir. Cisimler hareketli oldukları için onların hareket ilkesinin zorunlu olarak cisim olmaması gerekir; tam tersine onlar cisimler için surettir.⁴⁰

Bu durumda rûhânî suretler terimi, İbn Bacce'de, hareket ve eylem ilkesi olan düşünce ve anlamlara işaret eder. Dolayısıyla mütevahhid'in kendini yönetmesi açısından, eylemlerini hangi ilkelere göre düzenlemesi gerektiğini ifade eder. Bunu bilmek önemlidir çünkü eylemin kaynağı rûhânî sûretler olduğuna göre, insanı amacına ulaştıracak eylemlerin bu ilkelere göre kurulması/düzenlenmesi gerekir. Başka bir deyişle düşünce alanında amaçlar araçlardan önce gelir ve araçların var olma nedenidir.⁴¹

İbn Bacce'ye göre cisimlerin var olma nedeni olan ve onları harekete geçiren bu ilkeler dört türdür:

1. *Dairesel hareket eden gök cisimlerinin suretleri* ki bunlar hiçbir şekilde maddesel/heyulânî değildir. Ruhânî suretlerin bu türü, *mütevahhid*'in kendini yönetmesinin ilgisi dışındadır. Çünkü bu suretlerin insanın var oluşu ve doğal amacına ulaşması ile herhangi bir ilişkisi yoktur.

2. *Faal Akıl ve Müstefâd Akıl*: Bunlar da temelde maddî değildir, çünkü var olmak için maddede olmak zorunda değildirler. Bununla birlikte onlar maddede bulunan düşünülür nesnelere yapıcısı ya da alıcısı olması bakımından maddeyle bir türden ilişkidirler.

3. *Madde bulunan düşünülür nesnelere/el-ma'kûlâtü'l-heyulânîye*: Madde bulunmalından dolayı, özleri bakımından ruhanî olmayan bu suretler cismânî varlıklardan soyutlama yoluyla kazanılan anlamlardır.

4. *Nefsin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinde bulunan anlamlar* ki bunlar ruhânî suretlerle maddede bulunan düşünülür nesnelere arasında aracı konumundadır. İbn Bacce bunları cisimle ilişkili olmalarından dolayı özel ve cismânî olarak niteler. Çünkü bunların hem duyulur nesneyle hem de duyumsayan özneye ilişkisi vardır. Duyulur nesneyle ilişkili olmaları bakımından özel, duyumsayan özneye ilişkileri bakımından ise geneldirler.⁴²

40 Age., s. 49.

41 İbn Bacce, *el-Vukûf ale'l-Akli'l-Fa'âl*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 107.

42 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 49-50.

Böylece İbn Bacce Aristotelesçi bilgi teorisinin verilerinden hareketle insanda ruhânî suretlerin kazanılmasının oldukça genel bir tablosunu sunar. Ona göre suretin nefis-i natıkada oluşması insandaki ortak duyu, imgelem ve hatırlama gibi diğer bilgi yetilerindeki varlığından geçerek maddilikten ruhaniliğe, yani somuttan soyuta ya da özelden genele doğru yükselmesi demektir.⁴³

İşte insanın kendini yönetmesinin başından sonuna değin tüm bu epistemolojik bağlamla ilişkisi vardır. Öyle ki insanın eylemleri en alt düzeyde beslenmek, giyinmek, barınmak gibi cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik olduğu gibi en üst düzeyde ise Faal Akılla bir olup müstefâd akıl olmaya yöneliktir.⁴⁴ Bu ikisi arasında ise insan ahlakî/şeklî yetkinliklere ulaşmaya çalışır. Şu var ki insan için en yüksek amaç düşünsel/fikrî yetkinliklere ulaşmaktır.⁴⁵ Mütevahhid için gerek cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik eylemler gerekse ahlakî yetkinlikler hep bu amaca, yani ruhanî suretleri elde edip düşünsel yetkinliğe ulaşmaya yöneliktir. İbn Bacce ahlakî yetkinlikleri amaçlayan fakat cismanî ilgilerden tam anlamıyla sıyrılmamış kimseyi seçkin, yüce ve ruhanî bir doğa olarak niteler, fakat bunu bilgeliğin altındaki en parlak basamak olarak görür. *Felsefî doğanın* ise zorunlu olarak bu ahlakî niteliklerle donanmış olmasının yanı sıra cismânî hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü cismanî ilgileri ruhaniliğine etki eden kimsenin en yüksek amacı algılamasına olanak yoktur.⁴⁶ Böylece İbn Bacce insanın kendini gerçekleştirmesi ve mutlu olması için bedensel ve maddesel araçlara gereksinimi olmadığı yönündeki Yeni-Platoncu anlayışı sürdürür. Öyle ki mutluluk düzeyinde insan tüm bedensel, duysal ve imgesel ilişkilerden kurtulup salt akıl bir var oluşa kavuşur. Böylece insan salt düşünülür nesnelere kavrayarak ve Faal Akılla birleşerek kendisi de salt akıl haline gelir.

İbn Bacce bu bağlamda tasavvufta kullanılan yöntemlere eleştirel yaklaşarak kendi felsefî yönteminin farkını ortaya koyar. Ona göre insanın bu türden bir yetkinlik düzeyine gelmesi tasavvufta kullanılan yöntemlerle mümkün değildir. Çünkü sûfiler akı ve teorik bilimlerin öğrenimini yadsıyıp nefsin diğer yetilerinin, yani insanın diğer canlılarla da paylaştığı duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinin başarılarını bireyin en yüksek amacı sanmışlardır. Oysa bu bir yanılsamadır. Aristotelesçi ruhbilimin verilerinden hareketle İbn Bacce, sûfilerin amaçladığı bilgi ve haz ilkelerinin insanın gerçek amacıyla bir ilgisi olmadığını ortaya koymaya çalışır.⁴⁷ Ona göre sûfiler, nefsin duyu, imgelem ve hatırlama

43 Age., 51.

44 Age., s. 77.

45 Age., s. 76-77.

46 Age., s. 79.

47 İbn Bacce, *Risâletü'l Vedâ*, s. 121-124. Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1172a 20-1176a 25, s. 200-210.

yetilerini tek bir ruhanî surette birleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü nefsin bu üç yetisinin tek bir eylemde birleşmesiyle ruhanî suretler sanki duyulur, cisimsel bir varlığı varmış gibi algılanırlar. Artık onları doğrulamak zorunlu olur ve bu da insanı hayrette bırakır. Bu yüzden sûfiler bu hâlin insanın en yüksek amacı olduğunu zannederler ve dualarında da “*Allah seni birleştirsın/cemeakellah, tam anlamiyla toptasın/aynü'l-cem*” gibi ifadeler kullanırlar. Oysa onlar salt ruhanî suretleri algılamadaki eksiklikleri nedeniyle, nefsin bu üç yetisinin aynı eylemde birleşmesiyle ortaya çıkan sureti salt ruhanî suret yerine koyarlar. Bu üç yeti aynı eylemde birleşmediği zaman birbirlerini tekzip ettikleri için de, bu birleşmeyi en yüksek mutluluk olarak görürler. Zihnin bu birleşme düzeyinde onlar alışılmadık, bilkuvve duyulur ve oldukça güzel suretler gördükleri için de insanın en yüksek amacının bu olduğunu zannederler.⁴⁸ İbn Bacce bu konudaki eleştirilerini mutasavvıfları temsilen özellikle Gazali’ye yöneltir. Nitekim İbn Bacce, Gazali’nin, inzivaya (i’tizâl) çekildiğinde ruhânî tözleri ve ilahî durumları gördüğünü, bundan büyük bir haz aldığını, bu gördüklerinin yüceliğini de “*bir şey oldu ve bu anlatabileceğim bir şey değildi*” sözüyle ifade ettiğini belirtir.⁴⁹

İşte bu yüzden İbn Bacce’ye göre sûfiler en yüksek mutluluğa ulaşmanın teorik öğrenimle/taallüm değil, her şeyden el etek çekerek/teferruğ, gözün mutlak olanın zikrinden bir an olsun ayrılmamasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan bunu yaptığında, nefsin üç yetisi birleşir ve en yüksek mutluluğa ulaşmış olur. Oysa bunların hepsi İbn Bacce’ye göre sanıdır. Gazali’nin hakikat olarak gördüğü şey, hakikatin kendisi değil örnekleridir. Dolayısıyla o hem yanılmaktadır hem de hakikatin hayalini hakikat olarak sunmakla insanları yanıltmaktadır. Sûfilerin sanılarına göre yaptıkları insan doğasına aykırı bir durumdur. Dolayısıyla onların yöntemleriyle bir devlet kurulmaz; insanın en üstün parçası olan akıl bir yana bırakıldığı için işlevsiz ve hükümsüz kalır; böylece teorik bilgeliği oluşturan tüm bilimler geçerliliğini yitirir. Yine pratik sanatlar, nahiv gibi kurgusal bilimlerin hiçbirinin geçerliliği kalmaz.⁵⁰

Bu bağlamda İbn Bacce’nin tasavvuf eleştirisinin sufilerin hem amaçlarına hem de kullandıkları yöntem nedeniyle amaçlarına ulaşmadaki başarısızlığa ve bu başarısızlığı da bir başarı olarak görmelerine yönelttiği söylenebilir. Kuşkusuz sufilerin de amacı evrendeki birliği müşahede etmektir. Bununla birlikte

48 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 55.

49 İbn Bacce, *Risaletü'l-Veda*, s. 121. Gazali’nin ilkin epistemolojik kaygılarla içine düştüğü şüphe krizi, sonuçta mevki, mal, çocuk ve arkadaşlık gibi toplumsal işlerden yüz çevirip yalnızlığa çekilmesiyle ve tasavvuf yolunu tutmakla sonuçlanmıştır. Krş. Gazalî, *el-Munkuzu mine'd_Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara 1969, s. 57-66.

50 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 55-56

İbn Bacce'nin eleştirisi, suffilerin varlık ve öğretim ilkelerini yadsıyarak duyuşal temelli rühanî suretleri hakikat yerine koyup bundan birlik olarak söz etmelerindedir. Bu eleştirinin benzer biçimde felsefesinde tasavvufa kapı açan ve insanın zihinsel gelişiminde, tasavvufî düzeyi felsefî düzeyin üstünde gören İbn Tufeyl'de de bulunduğu söylenebilir. Nitekim İbn Tufeyl de felsefî eğitim almayan suffilerin “Ben Hakk'ım”, “Elbisemin içinde Allah'tan başkası yoktur”, “Kendimi tesbih ederim, şanımlı ne yücedir” gibi dinin zahiriyle çelişen sözlerini bir ölçüsüzlük olarak görerek eleştirmektedir.⁵¹ Fakat İbn Tufeyl Gazali konusunda İbn Bacce ile aynı çizgide düşünmez ve onun aldığı felsefî eğitim sayesinde kendini bu tür sözlerden koruduğunu ifade eder.⁵²

Buna karşın İbn Bacce, tasavvufu ve akıllı bir kenara bırakan tüm mistik tavırları insanın doğal amacından bir sapma olarak görmektedir. Bu bağlamda onun düşüncesinde hakikatin bilgisinin sezgi ya da ilham gibi ani bir aydınlanma ile elde edilebileceği yönünde bir tasarım da yoktur.

Dolayısıyla İbn Bacce'nin mütevahhidini, mutasavvıfların münzevisinden ayırmak gerekir. İbn Bacce'ye göre mutasavvıfların münzevisi, ilahi nur aracılığıyla ruhani evreni müşahedenin kendisine sağladığını hazzı temel almakla sorunu basitleştirmiştir. Oysa İbn Bacce'ye göre, mütevahhidin Faal Akılla birleşerek müstefâd akıl olması, sûfilerin müşahede ve mürakebesinden tümüyle ayrı bir yöntemeye dayalıdır.⁵³ İbn Bacce insan için en yüksek amaç olan mutluluğun kazanımını insan düşüncesinin basamak basamak Faal Akılla birleşerek müstefâd akıl olmasında görür. Zihinsel gelişimin basamak basamak Faal akılla birleşmesi düşüncesi İbn Tufeyl'in de eserinin ana karakteristiği olmasına karşın o, İbn Bacce'nin tasavvuf eleştirisinden yakındır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin İbn Rüşd üzerindeki etkisi ile Endülüs'teki felsefe akımına Gazali anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiği de söylenebilir.⁵⁴

Tümüyle felsefî diyebileceğimiz İbn Bacce'nin bakış açısına göre düşünülür nesnelere üç tür soyutlama basamağı vardır. Bu basamaklar aynı zamanda insanın akli gelişimi ve insanlar arasındaki yetkinlik ayırımına da işaret eder:

1. Birincisi sıradan insanların (cumhûr) düşünülür nesneyi duyulur cisimlerdeki varlığı bakımından kavradığı basamaktır. Bu anlamda sıradan insanlar düşünülür nesnelere kendi başına var olabileceğini düşünmezler; sadece duyulur cisimlerde var olabileceğini düşünürler. Bu bakımdan tüm pratik sanatlar bu gru-

51 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, neşr.: Albert Nasrî Nâder, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 16

52 Bkz. Mustafa Yıldız, “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 53, 2011/1, Ankara 2011, s. 66

53 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemî) İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 401.

54 Agy.

ba girer. İbn Bacce'nin doğal basamak/el-mertebetü't-tabîiyye olarak nitelediği bu basamakta düşünülür nesne, maddî surete bağlı olarak bilinir ve ondan ayrı düşünülmez.

2. Bilim adamlarının (sâhibü'l-ilmî'tıbâî) düşünülür nesneyi, düşünülür nesne ya da ruhânî sûret olarak değil, maddî ilgileri içinde kavradığı basamaktır. Şu farkla ki, bilim adamları düşünülür nesnenin kendi başına var olduğunu bilmelerine karşın maddî sûretlerle ilişkisine yönelirler. Başka bir deyişle sıradan insanlar ilkin konuya bakıp konusundan dolayı düşünülür nesneye bakarlar, bilim adamları ilkin düşünülür nesneye bakarlar, sonra konuya yönelirler. Bu da ruhanî sûretlerin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerindeki varlığı ile bilinmesi anlamına gelmektedir.

3. Filozofların düşünülür nesnelerin maddî/somut ilgilerinden bağımsız, salt düşünülür nesne olarak düşünüldüğü basamaktır. Akıl ile düşünülür nesnenin bir olduğu bu düzey, Faal Akılla birleşmenin/ittisal gerçekleştiği ve müstefâd akıl adını aldığı basamaktır. Hiçbir maddî ilginin/izâfet bulunmadığı bu basamakta tam bir birlik vardır; çokluk yoktur. Bununla birlikte üçüncü gruptakiler *erdemli/fâzil* ve *tanrısâl/ilâhî* olarak nitelenir. Çünkü bilgeliğe sahip olmak erdemli ve tanrısâl olmayı gerektirir. Böyle bir kişi en üstün eylemleri yapar, her sınıfa en üstün işlerle katılır ve yine en üstün ve yüce eylemlerle onlardan ayrılır; bağımsızlığını ve bireyliğini sürdürür. Bu açıdan birey Aristoteles'in *Metafizik* ve *Ruh Üzerine* gibi kitaplarında açıkladığı yalın tözsel akılları düşünmek suretiyle en yüksek amaca ulaştığında bu akıllardan biri olur ve onun hakkında ilahî nitelmesini kullanmak doğru olur. Yine, bu düzeye gelmiş tüm insanlar arasındaki tek fark, sadece fiziksel görünüşleridir. Onların tümünün akıllı birdir. İşte var olanlara bu akıl ile bakmak *öteki yaşam/el-hayâtü'l-âhira* demek olan en yüksek mutluluktur.⁵⁵

Bu insanların aralarındaki sözde farklılığı İbn Bacce, aynı kişiyi zırlı, başında miğfer elinde kılıç ve mızrak olduğu bir durumdan çıkıp tüyden yapılmış elbiseler giymesiyle farklı biri olduğunu sanmamıza benzeterek açıklar.⁵⁶ Bu düşünce mütevahhid teriminin neden çoğul olarak kullanılmadığını açıklamaktadır. Mütevahhid tektir; diğer insanlar ise çoktur. Çünkü müstefad akıl her yönden birdir ve maddeden uzak bir amaç olduğu için doğadaki ya da hayvanî nefsin türlü davranışlarındaki zıtlık ve çokluk ona ilişmez. O sürekli olarak tektir ve salt haz, sevinç, değer ve üstünlük içinde tek bir gelenektir.⁵⁷ Dolayısıyla mütevahhid, insana özgü bir ortaklığa işaret eder.

55 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*, s. 165-167. *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 79-80

56 Age., s. 170

57 İbn Bacce, *Risaletü'l Vedâ*, s. 141.

Böylece İbn Bacce müstefâd akıl düzeyinde tüm bireysel *akılların birliği*-ni savunmakla, Farabi’de görülen hakikatin tekliği düşüncesini korumaya özen gösterir. Öyle ki bu akıl şimdi, geçmişteki ve gelecekteki tüm insanlarda sayıca birdir. Aksini iddia etmek çelişki olurdu ve aklın bir olmaması demek olurdu. Eğer bu akıl bir ise, onun taşıyıcısı olan tüm insanlar da sayıca birdir. Nitekim bir mıknaatı mumla da sarsak, ziftle ya da başka bir cisimle de sarsak demire aynı devinimi verecektir. Tıpkı bunun gibi akıl da tüm insanlarda aynıdır. Ancak mıknaatı sardığımız cismin niteliğine, kalınlığına ya da inceliğine göre etkisinin değişmesi gibi insanların akılları da içinde buldukları fiziksel ve toplumsal koşullar nedeniyle Faal Akla ulaşmada aynı yeterlilikte değildir. Yine bu durum, güneşin doğarken ve batarken sarı olması ve türlü konumlara göre güneş ışıklarını alan ortamın onun etkisini sınırlandırmasına benzetilebilir. Faal aklın durumu da tıpkı güneş gibidir; onu biz özülle aracısız göremeyiz; ancak başkası üzerindeki etkisini görebiliriz. Şu var ki, kimi insanların gözlerindeki/görüşlerindeki üstünlük nedeniyle güneşi görebilmeleri gibi Faal Aklın aracısız görülmesi de mümkündür.⁵⁸

Faal aklın aracısız görülmesi onunla bir olmak demektir ki, İbn Bacce böylece, Platon’un mağara benzetmesindeki eksik olan yönü Aristotelesçi bir bakış açısıyla tamamlar. Öyle ki Aristotelesçi bağlamda düşünce, düşünen ve düşünülen nesnenin bir olması demek, mağarasından çıkıp gerçek güneşi ve doğayı gören filozofta özne ile nesne ikiliğinin ortadan kalkması demektir.

Ancak burada bir sorun daha vardır ki, o da nefsin nasıl oluyor da bu şekilde bir birleşme ile bireysel varlığını sürdürdüğüdür. Bu sorunu İbn Bacce, Aristoteles’in “*Metafizik*” ve Farabi’nin “*fi’l-Vahde*” adlı eserlerine göndermede bulunarak, bireysel aklın müstefâd akıl düzeyinde hem bireyliğini koruyup hem de Faal Akılla bir olmasını, *birlik/vahid* ve *bitişmenin/ittisal* anlamlarıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışır. Faal Akılla bitişmesi sayesinde hem Faal Akılla hem de diğer tüm müstefâd akıllarla aynılaşan bireysel müstefâd akıl gerek dünyadaki bedenli varlığıyla gerekse de ölümden sonra bedensiz durumuyla bireyselliğini sürdürür. Bu durum birçok bölümden oluşmasına karşın bir kitabın “bir” olarak nitelenmesi ya da sirke ve bal karışımından oluşan sirkengebinin “bir” olarak nitelenmesine benzer.⁵⁹ Farklı bireysel akılların her biri Faal Akılla bitişmelerinden dolayı birdir, ama aynı zamanda kendileridir. Aksi durumda bireysel özgürlük ve ölümsüzlüğün bir anlamı olmazdı.

Yine burada İbn Bacce’nin öteki yaşamı ölümden sonraki bir yaşam olarak görmediği de açıktır. Ona göre öteki yaşam, fiziksel gerçekliğin ötesinde düşünce-

58 Age., s. 139; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 235

59 İbn Bacce, *İttisalü’l-Akl bi’l-İnsan*, s. 156

bilme düzeyine işaret etmektedir ki, bu düzeydeki insanlar yer ve zaman koşullarının da üstündedir. Bu anlamda mutluluk akla dayalı düşünmeyle özdeştir ve sonsuz yaşam da budur.

Bu durum ayrıca, insan aklının hiçbir şekilde maddeselliğe ya da herhangi bir duyusal ve imgesel düşünceye indirgenemeyeceğine de işaret eder.⁶⁰ Çünkü akıl tümelleri oluşturan yetidir ve gerçek bilgi tümelin bilgisidir. Bu bağlamda İbn Bacce kendisinden sonra Descartes tarafından da kullanılan bir benzetme ile aklın varlığını aydınlıkta görene, yokluğunu ise karanlıkta görene benzetir. Aydınlıkta gören kişi istediği nesneye yaklaşır istemediği nesneden uzaklaşabilir; ama karanlıktaki kişi asıl istediğinden uzaklaşarak istemediğine yaklaşır. Kısaca akıldan yoksun, özsel yüklemi bilmeyen insanın tüm bilgisi yanlış ve temelsizdir; içinde doğru olsa bile rastlantısaldır. Çünkü tümel olan özsel yüklem bilgisi, sadece aklın varlığı ile oluşur.⁶¹ İbn Bacce'ye göre aklın bu düzeye ulaşması ancak teorik bilgi ile olur. Bilgi Allah'a yaklaştırır; bilgisizlik ise ondan uzaklaştırır.⁶²

İnsanın Toplumsal Doğası ve Yalnızlık

İnsanın amacı ve bu amaca yönelik kazanımları üzerine yukarda betimlenen epistemolojik çerçeve, İbn Bacce tarafından asıl soruna bir çözüm olarak önerilmektedir. Bu sorun insanın toplumsal doğasıyla ilgili olarak erdemsiz toplumlarda yaşamak durumunda kalmasıyla ilgilidir. Açıkçası insana özgü eylemler doğal zorunluluk alanını aşsa da, toplumsal belirlemenin de dışına çıkabilir mi? İşte *mütevahhid* kavramın anlamını bu soru çerçevesinde irdelemek yerinde olur. Evet, İbn Bacce'ye göre insan, birey olarak doğal ve toplumsal belirlemler alanının dışına çıkıp çevresinden tümüyle kopabilir; dünyadan el etek çekip kendi iç dünyasına, düşünce dünyasına yönelebilir. Cismanî ilgilerden yüz çevirip salt düşünce dünyasına yönelebilmeye olanağıdır ki bireyin tam anlamıyla *mütevahhid/filozof* olmasına yol açar.

Dolayısıyla yetkin bir toplumda yaşamayan bireyin en yüksek amaca ulaşması için ruhanî suretleri bilmesi gerekir ki, bu, bireyin toplumsal olarak değil birey olarak yaptığı bir iştir. Çok özel anlamıyla bu iş de, toplumdan uzaklaşmayı ve salt teorik bilimlere yönelmeyi gerektirir.⁶³ Başka bir deyişle mütevahhid için toplumdan uzaklaşma, eğer yetkin bir toplumda yaşamıyor ise zorunludur.⁶⁴

60 Lenn E. Goodman, "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyiid Hüseyin Nasr, Oliver Leeman, (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, C: 1, s. 354.

61 İbn Bacce, *Risaletü'l-Vedâ*, s. 138.

62 Age., s. 142

63 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 91

64 Age., s. 80

Dahası, birey açısından bakıldığında duyuşal haz, zenginlik saygınlık, ün gibi amaçlarla bezenmiş toplumda bireyin toplumsallığı insan türünden aşığı bir türle ilişki içinde olması demektir.

Şu var ki mütevahhid, her ne ölçüde yalnızlığa çekilmiş olsa da bir toplum içinde yaşamadan da varlığını sürdüremez. Çünkü Platon, Aristoteles, Farabi ve kendisinden sonra da İbn Rüş'tün düşüncesine uygun olarak İbn Bacce de insanın doğal olarak toplumsal bir canlı olduğunu, mutluluğun erdeme uygun etkinlikle ve erdemlerin de toplum tarafından öğretim ve eğitim yoluyla kazanıldığını kabul eder. Dolayısıyla ona göre de toplumdan bağımsız olarak insanın tek başına varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi olanaksızdır.⁶⁵ Birey ancak toplum içinde ve toplumla birlikte en yüksek mutluluğa ulaşabilir. Ancak bu toplum da insanın doğal amacına uygun akla dayalı bir örgütlenmeyi içermek durumundadır. Öyle ki insanın doğal amacını bilmeyen erdemsiz toplumlarda da bu amaca ulaşmak olanaksızdır.

İşte yeryüzü gerçekliği içinde insanın doğal amacına yönelmiş erdemli ve yetkin bir toplumun olmadığı düşüncesinden hareketle, İbn Bacce oldukça karmaşık bir sorunla yüz yüze kalmıştır. Çünkü bir yandan insanın toplumsal doğasını kabul etmekte, diğeryandan da insanın toplumdan bağımsız olarak yetkinleşmesinin olanağını ele almaya çalışmaktadır.

Sorunun karmaşıklığı karşısında İbn Bacce'nin çözüm önerisi yalındır. Öyle ki ona göre Amacına ulaşmak için mütevahhidin ancak zorunlu durumlarda topluma karışması, bunun dışında ise mümkün olduğunca insanlardan uzak durması gerekir. Ancak bu doğa biliminin verileriyle ve siyaset biliminde söylendiğı gibi insanın toplumsal doğasıyla çelişmez mi? Evet, insan doğası gereğı toplumsaldır ve siyaset bilimi insanlardan uzak durmanın (i'tizâl) tümüyle kötü olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbn Bacce'ye göre insanın toplumdan uzaklaşması özsel açıdan kötüdür; ilineksel açıdan ise i'tizâl iyidir. Doğadaki pek çok durumda bunun örneğı görülebilir. Sözelimi ekmek ve et birer doğal gıdadır ve yararlıdır, afyon ve ebuçehil karpuzu ise zehirli ve öldürücüdür. Buna karşın, doğal olmayan kimi durumlarda bu gibi zararlı maddelerin kullanılması bedene yarar sağlar; doğal durumda ise onları kullanmaktan çekinmek gerekir. Doğal olmayan hastalık durumlarında bunların az miktarda kullanılması bedene yarar sağlar ve ilineksel olarak iyidir. Doğal durumda et ve ekmek gibi gıdaların kullanılması ise özsel olarak iyidir.

65 Bkz. Platon; *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2004, 341d, 369b, s. 56. Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Yay., İstanbul 1975, s. 74. Farabi; *Kitâbü Tahsili ş-Saâde*, (neşr.: Cafer Âl Yasin), *el-A'mâlü'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, s. 139-140.

Tıpkı bunun gibi İbn Bacce insanın toplumsallığını doğal bir durum ve özsel açıdan iyi olarak görmesine karşın, kimi koşullarda bu doğal durumdan ayrılmamanın zorunluluğuna işaret eder. Bunu da bir benzetme ile açıklamaya çalışır: Nitekim beden için sağlık durumu doğaldır ve tek bir biçimi vardır. Sağlığın karşıtı olan hastalıklar ise doğal gidişatin dışındadır ve birçok biçimleri vardır. İşte insanın toplumsallığını da bu bakımdan değerlendirmek yerinde olur. Öyle ki erdemli toplum (es-seyrü'l-imâmiye) birdir ve bu toplumda bireyin toplumsallığı doğaldır; erdemli toplumun karşıtı olan toplumlar ise çoktur ve bu toplumlarda olanaklı olduğu ölçüde toplumsallıktan uzaklaşmak gerekir. Tıpkı doğal ve sağlıklı durumunu yitiren kişinin kimi zehirli şeyleri ilaç olarak alması gibi, doğal durumundan çıkmış toplumsal hastalıklardan korunmak için de birey mümkün olduğunca o toplumdan uzaklaşmalıdır.⁶⁶

Böylece İbn Bacce bireyin topluma karışmasını kendi yetkinleşmesine yaptığı katkıya göre değerlendirir. Toplumsallık doğal, bu yüzden de özsel açıdan iyi olmasına karşın, bireyin doğal amacına ulaşmasına engel oluyorsa ya da bir katkı sağlamıyorsa doğal durumun dışında ve bu nedenle de ilineksel açıdan kötüdür. Başka bir deyişle İbn Bacce bireyin doğal amacı ile toplumun amacı arasında bir karışlığın olması durumunda, onun toplumsal doğasından yüz çevirip kendi yönetimiyle ilgilenmesini salık verir:

“Durumundan açıktır ki mütevahhidin cismanî ya da cismanîlikle karışık ruhanî amaçlar peşinde koşan kişilerle arkadaşlık yapmaması gerekir. Tam tersine onun bilim insanlarıyla (ehl-i ulüm) dost olması gerekir. Şu var ki bilim insanları kimi toplumlarda az, kimisinde çoktur; kimisinde ise hiç yoktur. Bu yüzden mütevahhidin kimi yerlerde insanlardan mümkün olduğunca uzak durması, ancak zorunlu durumlarda ya da zorunlu olduğu ölçüde onlara karışması ya da varsa eğer, bilimlerin olduğu yere göç etmesi gerekir.”⁶⁷

Bu sözler, bireyin insanlık özünü korumak ve kendi doğasının gerektirdiği en yüksek amaca ulaşmak için, yine kendi doğasının diğeri bir yönünden feragat etmesi gerektiğini ifade eder. İnsanın doğal olarak toplumsal olması, onun bozuk bir topluma ve bu toplumdaki bozuk toplumsal ilişkilere katılmasını gerektirmez. Tam tersine bireyin bu tür bir topluma katılımı, en yüksek mutluluğa hiçbir zaman ulaşamaması demektir. Sonuçta İbn Bacce mütevahhidin kendini toplumdan ayırıp özyönetimine adanmasını onu yetkin devlete yaklaştıracığını düşünür.⁶⁸

66 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 90-91.

67 Age., s. 90.

68 Oliver Leaman, “İbn Bajja on Society and Philosophy”, p. 115.

Kuşkusuz toplumun ve toplumsal düzenin yardımı olmaksızın bireyin kendi çabasıyla kazandığı bu zihinsel düzey, Farabici çizgide bireyin yalnızca erdemli toplumda ve bu toplumla birlikte yetkinleşebileceği düşüncesiyle tam bir karşıtlık içerir. İşte İbn Bacce'nin, daha önce Farabi'de çözümsüz olarak ele alınan bireyin amacı ile toplumun amacı arasındaki karşıtlık sorununa yaklaşımında özgün olan yönün bu olduğu söylenebilir. Nitekim bireysel yetkinleşmenin, ancak doğru bilgiye dayanan erdemli bir yönetimle ve toplum içinde gerçekleşebileceğini düşünen Farabi, toplumdan ve yönetimden bağımsız olarak bireyin kendi başına da erdemli olabileceğini, ancak böylesi bir durumdaki kişinin bir *yabancı/garîb* olduğunu, erdemli topluma göç etmesinin zorunlu olduğu, böyle bir devletin olmadığı durumda ise yaşamın onun için çok zor geçeceğini ve hatta ölümün yaşamaktan daha iyi olacağını belirtir.⁶⁹

Böylece Farabi erdemli bir kimsenin, isteyerek ya da istemeden erdemsiz bir toplumda; erdemsiz bir kimsenin de erdemli bir toplumda bulunabileceğini dile getirir. Kuşkusuz her ikisi de içinde yaşadıkları topluma yabancıdır. Farabi birinci durumdaki kimse için *garîb/yabancı* terimini kullanır ve onu ayağı kendi türünün ayağına benzemeyen, daha aşağı bir tür canlının ayağı gibi olan bir canlıya benzetir. İkinci durumdaki kimseler için ise Farabi *en-nevâbit/ayrık otu* terimini kullanır ve onları da başı kendi türünün başına benzemeyen kendi türünden daha üstün bir türün başı gibi olan bir canlıya benzetir.⁷⁰

Başka bir deyişle Farabi'ye göre erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için iki seçenek vardır: Ya başı ve gövdesi birbirinden türce ayrı iki yaratığın karışımı olan tuhaf bir canlı biçiminde yaşamak ya da ölüm. Yetkinleşmek ve en yüksek mutluluğa ulaşmak onun için olanaksızdır. Çünkü ona göre toplumdan bağımsız olarak bireyin yetkinleşmesi düşünülemez.

Bu bağlamda İbn Bacce, Farabi'nin erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için getirmiş olduğu çözüm önerisinin yetersizliği görerek sorunu yeniden ele alır. O belki de erdemli toplumu bir ideal olarak gördüğü için asıl soruna, yani somut gerçekliği içinde dünyadaki çeşitli biçimleriyle erdemsiz toplumlarda yaşayan birey için bir mutluluk yolu açma gereğini duymuştu. Buna bağlı olarak İbn Bacce Farabi'nin yaptığı gibi insanın amaç olarak görebileceği zenginlik, saygınlık, haz gibi sözde mutluluk türlerinden hareketle ele aldığı devlet biçimleriyle ilgilenmez. Sonuçta hangi türü olursa olsun bu devlet türleri insan doğasından birer sapmadır ve filozof hangisinde yaşarsa yaşasın bir yabancıdır. Dolayısıyla İbn Bacce'nin bireysel yetkinliğe duyduğu ilgi, yetkin devlet bir yana

69 Farabi, *Fusûlün Müntezeza*, (neşr.: Fevzi Mitrî Neccar), Beyrut 1993, s. 95. Farabi; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (neşr.: Fevzi Mitrî Neccâr), Beyrut 1993, s. 80

70 Farabi; *Kitâbü'l-Mille*, s. 56

bırakılırsa, Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletleri incelemekten kaçınmasını sağlamıştır. Onun temel sorunu bireyin toplumsal durumuyla karşılık içinde de olsa, doğal amacına nasıl ulaşacağıdır.⁷¹

Bu sorun aslında toplumsal işleyişin yetkin düzeniyle ilgilenen Platon'un *Devlet* adlı eserinde bir ayrıntı olarak bulunur. Platon'un cümleleriyle:

*"...Felsefeyle düşüp kalkmaya layık insanlar küçük bir azınlıktır. Bunlar iyi bir eğitim görme mutluluğuna ermiş, yurdundan uzaklara sürülmüş, kötü etkilerle bozulmayarak felsefeye bağlı kalmış birçok soylu insan, ya da küçük bir devlette doğmuş, onun yönetme işlerini küçümseyip politikaya karışmamış seçkin birkaç aydındır... İşte bu küçük azınlıktan olan kişi, felsefenin tadına varır. Çoğunluğun ne çılğın olduğunu, hiçbir politika adamının doğru dürüst düşünemediğini, ölümü göze almadan kimsenin onunla birlikte doğruluktan yana gidemeyeceğini anlar. Azgın hayvanlara arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgarın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Temiz umutlara bağlanıp iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider."*⁷²

Kuşkusuz Platon'un filozoflar için kullandığı temiz umut, İbn Bacce'ye göre yetkin devlettir. Şu var ki Platoncu anlamda bu umut bir kazanç değildir aslında. Çünkü filozof kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur.⁷³ Bu yüzden Platon filozofun mağaraya dönmesini gerekli görür. Farabi de bu dönüşe içten katılır ve *mille öğretisi* ile ilk başlanın önderliğinde en yüksek mutluluk amacına göre erdemli bir devletin kurulabileceğini düşünür.

Bununla birlikte İbn Bacce bu tür bir yetkin devletin gerçekten kurulabileceğini düşünmekte midir? Bu açıdan İbn Bacce'nin karamsar olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Bacce'deki yetkin devletin (el-medînetü'l-kâmile) özelliklerine bakıldığında Platon ve Farabi'de olmadığı ölçüde ütöpik nitelikte olduğu görülür. Nitekim o, yetkin devleti tam anlamıyla yetkin, yani hiçbir hastalık ve yanlış görüşün olmadığı bir devlet olarak düşünür. Öyle ki, bu devlette fiziksel rahatsızlıklar bile yoktur; dolayısıyla doktora ihtiyaç duyulmaz. Bilgelikle yönetilip in-

71 Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 236, 242.

72 Platon, *Devlet*, 496b-d, s. 168.

73 Age., 497a, s. 168.

sanlar sevgi ile birbirine bağlandığı için de herhangi bir suç işlenmez, dolayısıyla hukukçulara da ihtiyaç duyulmaz. Yetkin devlette herhangi bir aykırılık ya da huzursuzluk olması mümkün değildir; çünkü tek bir örneği bile olsa bu, toplumun tam anlamıyla yetkin olmaması anlamına gelir. Orada her insana yeteneklerine göre yapabileceği en üstün iş verilir. Orada tüm görüşler doğrudur, aldatıcı hiçbir görüş yoktur. Tek cümleyle, oradaki tüm işler mutlak anlamda en üstün işlerdir.⁷⁴

Bu görüşüyle İbn Bacce Farabi'nin "erdemli devlet" anlayışına bir muhalefet şerhi düştüğü açıktır. Bu muhalefet şerhi önemlidir. Çünkü yetkinliğin anlamı bakımından erdemli devletin bozulup yerini erdemsiz toplumlara bırakması kavramsal açıdan sorunludur. Oysa Farabi, erdemli devlette erdemsiz insanların, yani ayrık otlarının olmasını mümkün görmekle erdemli devletin bozulmasına kapı açmış olur. Tek cümleyle yetkin devletin özelliği, özel anlamda orada "yabancı"nın yaşamamasıdır. Çünkü orada aldatıcı hiçbir görüş yoktur; eğer olsaydı hastalanmış ve bozulmuş olurdu ki bu da onun eksik devlet olması anlamına gelirdi. Bu bakımdan Farabi'nin erdemli devleti İbn Bacce'nin düşüncesi açısından tam anlamıyla yetkin değildir. Bu açıdan İbn Bacce, Farabi'deki erdemli devletin yozlaşmasıyla oluşan devlet biçimleriyle de ilgilenmez.

Şu var ki İbn Bacce bozulma kabul etmeyen kendi ütopyik devletini uzun uzadıya ele almaz. Yani bir ütopya önermez. Fakat filozofun yalnızlığı içinde toplumsallık umudunu da tümüyle ortadan kaldırmaz; yetkin devlet mütevahhidin özlemini duyduğu ideal devlettir. Bu yüzden onun toplumdan uzaklaşarak ve bir yabancı olarak elde ettiği yetkinlikten sonraki adımı yetkin toplumsal düzeni aramaya yönelik olacaktır. Çünkü insan devletin parçası olduğuna göre, onun tüm eylemlerinin amacı da devlettir. Ancak bu sadece erdemli devlet için böyledir.⁷⁵

Bu bağlamda İbn Bacce yeryüzü gerçekliği içinde bozulma ve çökme olanığını bile bünyesinde taşımayan böyle bir devletin olamayacağını bilincinde olsa da, mütevahhid için onun toplumsal doğasına uygun olacak biçimde bir devlet ideali olması gerektiğini düşünür. Felsefesinde de yetkin devlet tasarımına ancak bu ölçüde yer verir. Çünkü mutluluğu bireyselleştirip toplumsal düzeyde ona ulaşmamak da insan doğasından bir sapma olacaktır. Başka bir deyişle İbn Bacce'nin yetkin devlet tasarımı, toplumsal düzeyde yaşanması gereken mutluluğa hayali bir öneridir.

Öyleyse İbn Bacce'nin felsefesinde, Platoncu terimlerle ifade etmek gerekirse, filozofun mağaraya dönmesi hem tehlikeli hem de yanlış anlaşılmaya o derece açıktır ki, onun yalnız kalması ve toplumsal doğasını ancak idealin-

74 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 41.

75 A.g.e., s. 62

deki yetkin devlet tasarımı ile tatmin etmesi salık verilmektedir. Bu durum İbn Tufeyl'in sembolik öyküsünde, Hayy'ın Farabici anlamda yerleşik erdemli bir dinin olduğu toplumda bile felsefenin yeri olmadığını anlamasıyla onlardan yüz çevirip kendi adasına dönüşünde çok daha köktenci bir biçimde betimlenir.⁷⁶ Nitekim Hayy'ın toplum geneline hakikati hakikat olarak anlatma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması onun yabancılaşmasını ve toplumdaki uzaklaşmasını kaçınılmaz kılmıştır.⁷⁷ Yine İbn Rüşd ve Maimonides gibi filozoflar da bu düşünceyi, yani filozofun toplumda kabul görmemesi durumunda yalnızlığa çekilip kendi öz yönetimiyle ilgilenmesi gerektiğini ifade ederler.⁷⁸

SONUÇ

İbn Bacce'nin felsefesinin çıkış noktası Aristoteles'in bilgi kuramı ve psikolojisi olmuştur. Bu bakımdan o Platon'un idealar öğretisi ile Plotinus'un sudur kuramına karşı mesafelidir. Ancak siyaset felsefesi açısından değerlendirilirse, ilk kez Platon tarafından dile getirilen filozofun toplumsal ve siyasal yaşamadaki konumu ile ilgili sorunu felsefesinin merkezine yerleştirmekle Yeni-Platoncu geleneğe bağlı kaldığı söylenebilir.

Bu sorun genelde, birey ile toplum arasındaki ilişki bağlamında bireyin doğal amacı ile toplumsal örgütlenmenin amacı arasındaki karşıtlığa işaret eder. Kendisinden önceki İslam siyaset felsefesi geleneğinden bir ölçüde ayrılarak İbn Bacce bu tür bir karşıtlık durumunda bireyin kendini toplumdaki yalıtılarak yetkinleşebileceğini düşünür. Bu düşünce Farabici geleneğin karşısında yer almakla birlikte Gazali'nin tasavvuf anlayışına yakındır. Şu var ki İbn Bacce tasavvufta kullanılan yöntemlerle elde edilen sonuçların insanın en yüksek yetisiyle yani akılla ilişkilendirilmemiş olmasından dolayı bir yanılsama olduğunu iddia eder. Farabi ile arasındaki karşıtlık ise, bireyin özgür iradesiyle toplumsal yaşamdan ayrılarak kendindeki en yüksek özün, yani aklın yetkinleşebileceğini ve böylece doğal amacına ulaşabileceğini düşünmesidir. Kuşkusuz bu düşünce İbn Tufeyl'de daha köktenci bir biçimde bireyin tek başına dünyada var olabileceği ve en yüksek yetkinliklere ulaşabileceği düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan İbn Bacce felsefe tarihinde felsefi düşüncenin yönünü bireye çeviren

76 Daniel H. Frank, "Ahlak", (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011, s. 207.

77 Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", s. 86-87.

78 Steven Harvey, "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", (çev. Selahattin Ayaz), *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 191-192.

Sokrates, İbn Tufeyl, Spinoza, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre ve Camus gibi filozoflar arasında özgün bir yere sahiptir.

Felsefî düşüncenin toplum yönetiminden bireyin kendini yönetmesine çekilmesinin, insanın doğası ise ilgili yeni bir anlayışın doğmasına neden olduğu düşünülebilir. Nitekim Platon, Aristoteles ve Farabi çizgisindeki felsefe geleneğinde insan, düşünmesi ve toplumsallığı ile tanımlanmasına karşın İbn Bacce'yle birlikte insanın bu iki doğal belirleniminden ikincisi bir zorunluluk olarak değil, seçimlik yön olarak görülmeye başlanmıştır. Bu düşünme biçimi, Batı düşüncesinde de Rönesans'tan itibaren bireye verilen önemin temelinde yer alır. Gerçekten yetkin toplumsal ve siyasal yapılanmanın çekirdeği yetkin bireydir. Şu var ki Farabi'nin de benimsediği bu düşünceye içkin çözümü zor bir sorun bulunmaktadır. Farabi'nin çözümsüz bıraktığı bu sorun, erdemli bireyin nasıl oluyor da erdemsiz bir toplumda ortaya çıkıp erdemli devleti kurduğuna ilişkindir. Mademki insan toplumsal bir canlıdır ve içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerin belirlenimindedir, bu durumda erdemsiz bir toplumda erdemli bir bireyin ortaya çıkması nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya cevap olarak İbn Sina *ilâhî inayete* işaret eder. Oysa İbn Bacce tümüyle insanî düzlemde hareket eder. İbn Bacce'nin mütevahhid'i erdemsiz toplumdaki cismanî ilgilere bulaşmaktan kurtulup kendisini toplumsal yaşamdan koparan ve kendi kendini yönetmekle kendindeki ilahî özü koruyan gerçek insandır. Başka bir deyişle mütevahhid kendindeki akıl yetisi ve özgür iradesi ile içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerden kendini yalıtıp gerçek ve doğal amacına yönelmekle topluma yabancılaşan bireyi temsil eder ki, işte bu birey yetkin devletin oluşma nedenidir. Bu bakımdan İbn Bacce kendisinden önce insanın özgürlük ve bağımsızlığını akıl yaşamında gören Platon, Aristoteles ve Farabi, kendisinden sonra ise, her bir "bireyi kendi özgürlüğünün savunucusu" olarak gören Spinoza, "bireyin kendi yaşamını kendisi kurması gerektiğini" savunan Locke ve "aklını kendin kullanma cesaretini göster" parolasıyla Kant'la süregiden düşünce çizgisinde bir köprü konumundadır.

İbn Bacce'nin özgün yönlerinden biri de kuşkusuz yetkin toplumu yargıçların ve doktorların olmadığı bir yapılanma olarak görmesidir. O bir ütopya önermemesine karşın, öyle görünüyor ki doktorların ve yargıçların sultasındaki bir toplumsal yapılanmayı da insan doğasından bir sapma olarak görmektedir. İbn Bacce'ye karşıt biçimde doktorların insanın biyolojik, yargıçların da toplumsal sorunlarını çözmek için gerekli olduğu söylenebilir. Ancak İbn Bacce için her ikisi de cismanî ilgilerinden dolayı değersiz olduğu gibi, bireyler üzerinde cismanî bir otorite oluşturduğu için siyasal açıdan bireyleri en yüksek mutluluktan engelleyici niteliktedir. Bu yüzden mütevahhid kavramı, bu tür cismanî

amaçlara yönelmiş siyasal yaşama katılımdan olabildiğince uzak durmaya işaret etmekle pasifist bir içeriğe sahiptir.

Özet

İbn Bacce felsefesinde filozofun yabancılaşması sorununa odaklanan bu makale hakikat yolundaki bireyin toplumsal ilişkilere katılımının boyutlarını sorgulama amacını taşımaktadır. Bu bağlamda İbn Bacce'nin eseri birey-devlet ilişkisinde individualist bir içeriğe sahiptir. Buna göre İbn Bacce'nin eserinin temel ilgisinin bireyin toplumsal ilişkilerin engelleyici etkisine karşın doğal amacına ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğine yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda amacına ulaşmak için birey, kendi kendini yönetme gibi durumla yüz yüzedir. İşte bireyin kendi kendini yönetmesinin ilkeleriyle sınırları belirlenmiş olan *Tedbir 'l-Mütevahhid* sistematik bir biçimde ilkin yönetimin anlamını, sonra yönetimin hangi alanda ortaya çıktığını ve son olarak da bu alanın genel niteliklerini belirler. Bu tür öz-yönetim filozofun yabancılaşması sorunu ile birlikte ele alındığında, İbn Bacce'nin önerisi, filozofun yalnız yaşaması ve toplumsal doğasının karşılığını yetkin devlet idealinde bulması gerektiği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: *İbn Bacce, birey, yönetim, yalnızlık, yabancılaşma.*

Abstract

The Philosophy of Solitude: The Problem of Alienation of the Philosopher in Avempace

This study focuses on the problem of alienation of the philosopher in order to examination what extents of the attendance of individual to the social relations. In this context, the work of Avempace have got an individualist content on the relation of the individual and the state. Accordingly, it's sayable that the main interest of Avempace's opus is how the individual should advance in order to arrive to his natural aim, although the preventive effect of the social relations. In this regard individual is face with self-management in order to arrive his aim. You see, in the *Tadbeer al-Mutawahhed*, that is specified its border with the principles of the self-governance of the individual, Avempace designates firstly the meaning of the management, afterwards in which field management rises and finally the general qualifications of this field. When considering such self management taken together with the problem of alienation of the philosopher, Avempace's suggestion is that the philosopher should live alone and get in return for his social nature in the ideal perfect state.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES; *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998.
- ARİSTOTELES; *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Yay., İstanbul 1975.
- AYDINLI, Yaşar; *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul 1997.
- AYDINLI, Yaşar; "İbn Bacce Bibliyografyası", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.
- CORBİN, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemî) İletişim Yay., İstanbul 1994.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid el-; *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- GAZÂLÎ; el-Munkızu mine'd-Dalâl, (çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara 1969.
- KİNDÎ; *Felsefî Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002.
- EL-MA'SUMÎ, Muhammed Sagir Hasan; "İbn Bacce", (çev. İlhan Kutluer), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.; M. M. Şerif, C: 1, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- FAHRÎ, Macid; "Mukaddime li Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye", Darü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991.
- FARABÎ; *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, (neşr.: Cafer Âl Yasin), el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992.
- FARABÎ; *Fusûlün Müntezea*, (neşr.: Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993.
- FARABÎ; *Kitabü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, (neşr.: Muhsin Mahdi), Beyrut 1991.
- FARABÎ; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (neşr.: Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut 1993.
- FRANK, Daniel H.; "Ahlak", (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011.
- GOODMAN, Lenn E.; "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- HANEFÎ, Hasan; *İslamî Araştırmalar*, (çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yay., İstanbul 1994
- HARVEY, Steven; "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", (çev. Selahattin Ayaz), *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999.

- İBN BACCE; *Tedbîrî 'l-Mütevahhid*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 37-92.
- İBN BACCE; *Kitâbü'n-Nefs*, (tahkik: Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sumî), Dârü Sâdir, Beyrut 1992.
- İBN BACCE; *Risâletü'l-Vedâ*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 113-143.
- İBN BACCE; *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*, (tahkik: Macid Fahri), Resâili İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Beyrut 1991, s. 155-173.
- İBN BACCE; *fî Ğâyeti'l-İnsâniyye*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 99-104.
- İBN BACCE; *el-Vukûf ale'l-Akli'l-Fa'âl*, (tahkik: Macid Fahri), Resâil-i İbn Bacce el-İlahiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 107-109.
- İBN TUFEYL; *Hayy bin Yakzan*, neşr.: Albert Nasrî Nâder, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- FRANK, Daniel H.; “Ahlak”, (çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Fels. efesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, C: 3, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2011, s.
- LEAMAN, Oliver; “İbn Bajja on Society and Philosophy”, *Der Islam*, Band Helf I, 57 (1980), p. 109-119.
- O'MEARA, Dominic J.; *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003.
- PLATON; *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2004.
- ROSENTHAL, Erwin I. J.; *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul 1996.
- YILDIZ, Mustafa; “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 53, 2011/1, Ankara 2011.

VÂCİB VE MÜMKÜN KAVRAMLARININ KULLANIM FARKLILIĞI

Necmi DERİN

Giriş

Vâcib, mümkün, mümteni gibi kavramlar, İslam düşüncesinde metafizikte varlığı nitelemek için sıklıkla kullanılan kavramların başında gelir.¹ Zikredilen kavramlar, aynı şekilde mantığın müveccihat² konusunda da kullanılır. İslam düşüncesinin geneli açısından baktığımızda varlık ile varolanların zat ve halleri incelenen konuların başında gelir. İslam felsefesi açısından bakıldığında ise felsefenin temel görevi varlığı varlık olması bakımından incelemektir. Konu bakımından varlık temel olunca, varlıkları anlamak ve anlamlandırmak ontolojik statülerin tespitiyle mümkün hale gelir. Ontolojik statülerin somut olarak tartışılması için başvurulmuş temel kavramlar, vâcib/zorunluluk, mümkün/imkan ve mümteni kavramlarıdır. Zikredilen kavramlar aynı zamanda bilginin niteliğini belirleyen kavramlardır. Metafizikte varlığı anlamayı mümkün kılan kavramların bilginin niteliğiyle olan ilişkisi net olarak anlaşılmadan İslam felsefesi özellikle meşşai geleneğinin doğru yorumlanması imkansızdır. Doğru ve isabetli yorumların yapılabilmesi doğru bilginin, doğru bilginin de doğru kavramlarla yapılmasını gerektirir. Bu çalışmanın temel hedefi, mantık ve metafizikte ortak kullanıma sahip olan vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarının metafizikteki kullanımlarıyla müveccehedeki kullanımlarının farklı olduğunu ortaya koymaktır.

- 1 Vâcib, mümkün, mümteni kavramların metafizik ve modalite bağlamında kapsayıcı çalışmalar için bkz: Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.Ü. S.B.E, İstanbul 2008; konuyu mantık alanında inceleyen çalışmalar ise İsmail Köz'ün **İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. 2000 adlı çalışması, Şaban Haklı'nın **Farabi Ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği**, Felsefe Dünyası Dergisi, y.2004/1, s. 39 başlıklı makalesi bulunmaktadır. Konuyla alakalı diğer çalışmaları zikretmeyip bu çalışmaları zikretmemizin sebebi mukayeseli okumaların yapılmasına olanak vermek içindir. Bu çalışmalara ilaveten yapmak istediğimiz aynı kavramların farklı ilimlerde farklı içeriğe büründüğü üzerinde odaklanmadır.
- 2 Müveccihat yerine modalite veya kiplik kavramlarını kullanmayıp klasik mantık kitaplarındaki kavramın aynısını kullanmamızın sebebi, modal veya kipliğin müveccehenin tam karşılığı olup olmadığı hususunda kesin bir yargıya ulaşamadığımızdan dolayı tercihimizi klasik ifadeden yana kullandık.

Bu amacı gerçekleştirebilmek için zikredilen kavramların metafizik ve müveccehe bağlamındaki anlam ve kullanımlarının paralellliği veya farklılığı, öncelik veya sonralığı net bir şekilde izahı gerektirir. Bunun için İbn Sînâ'nın ilimler için vazettiği konu, mesail ve ilke anlayışı bağlamında metafizik ve mantık ele alınacaktır. İbn Sînâ metinlerinde geçen hak ve sıdk kavramları, konuların iyi anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla ele alınacaktır. Akabinde kavramların metafizik ve mantıkta hangi anlamlarda kullanıldığının tespiti yapılacaktır. Bunun sonucunda Vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarının hangi bağlamda, hangi anlam ve içeriğe sahip olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.

I. İlimin Konusu ve İlişenleri

Felsefî ilimler içinde değerlendirilen her bilim dalında, ilkeler (mebâdi), meseleler ve konu (mevzu) olmak üzere üç şeyin bulunması gerekir. İlimler akılda birbirlerinden konuları bakımından ayrılır.³ Konu “ilimde zâtî arazları incelenen şey” şeklinde tanımlanır.⁴ Zâtî araz, şaşırmanın (teaccüp) insanın zatına ilişmesinde olduğu gibi bir şeye o olması (limâ hüve hüve) bakımında ilişenlere denir. Mevcutların her birinin tek tek durumlarını bilmek zor ve değişime tabi olduğundan dikkate alacak bir kemal sağlamaz. Bu nedenle mevcutlar hakkında doğru olan tümel mefhumlar (ister zâtî isterse de arazi olsun) alınır ve bunların mevcutlara mutabık olması bakımından halleri incelenir. Böylece değişmeyen bilgi edinilmeye çalışılır. Söz konusu haller de birçok olduğundan bunları zapt etmek gerekir ve bu nedenle her bir mefhumun zâtî halleri dikkate alınarak başlı başına bir ilim olarak kayda geçirilir. İşte o mefhuma o ilmin konusu adı verilir. Çünkü ilmin meselelerinin konuları o mefhuma racidir. Bir konuda ortak olan haller, başka bir konuda ortak olan hallerden ayrışarak başlı başına bir ilim olur.⁵

1.2. Konu Açısından Metafizikle Mantığın Farklılığı

İbn Sînâ, metafiziği konu olarak, “varlık olması bakımından varlık (*el mevcud bimâ hüve mevcud*)”, meselelerini de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmağı bakımından ilişen şey şeklinde tanımlar.⁶

Mantığın konusu ise birinci cevherlere dayanan ikinci cevherlerdir.⁷ Birinci cevherleri İbn Sînâ bitki, hayvan ve bunların benzerleri olarak tanımlarken

3 Kutbeddin Râzî, *Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerhi 'ş-Şemsiye*, h.1288, s. 13

4 İbn Sînâ, *Şifâ-Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 103-109; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Mısır 1373(hş.), c.III, s. 8-9

5 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 10

6 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 11

7 İbn Sînâ, *Kitâbu Ta'likât*, tahk: Hasn Mecid Ubeydi, Suriye 2011, s. 39; İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 9

ikinci cevherleri ise bunlara dayanan veya bunlarla temellendirilenler yani şeyin tümel, tekil ve şahsiye olması şeklinde belirler. Mantık cevherlerin var olup olmadığı veya varlığının niteliği hakkında bir araştırma yapmaz. Birinci ve ikinci cevherlerin varlıkla ilgili meseleleri metafizikte incelenir. Metafizikte cevherlerin birinci ve ikinci cevher olma durumlarının yanında bunların dış varlıkta (ayan) veya nefiste ya da başka bir şart ki o da bilinenden bilinmeyene ulaşılmasına bağlı olarak var olması da netleşir. Bütün bunların neticesinde tümel; cins, fasıl, tür ve araz-ı am çeşitlerinden biri olarak bilinir. Metafizikte tümel; tümel cins (el-Küllî'l-Cinsi), tümel tür (el-Küllî'l-Nev'i) gibi kısımları net olarak ortaya konulduktan sonra mantıkta konu olarak ele alınır. Konu bakımından mantığın ne olduğu belirlendikten sonra ona ilişkin meseleler olarak incelenir. İbn Sînâ mantığın meselelerini, tümele zâtî, arızı veya müveccehe (cihet) bakımından ilişkinler şeklinde takdim eder.⁸ İbn Sînâ sonrası mantık kitapları bu ilişkinleri tasavvur ve tasdik bakımından ilişkinler olarak daha da detaylı izah ederler. Bunlar, tümel, tekil, zâtî, arazi, cins, fasıl gibi bir şeyin tasavvur olarak bilinmesinde temel olanlarla; önerme, döndürme, önermenin nakizi, basit veya bileşik cihet, kıyas, beş sanat vb. gibi tasdik bölümünün bilinmesinde temel olan konular şeklinde netleşir.⁹ Kısaca mantığın zâtî ilişkinleri, insanın gücü dahilinde bilinen mevcutların tasavvuru ve onların hallerinin tasdikidir.¹⁰

Önermenin ilişkinlerinden olan müvecceheyi incelemek için İbn Sînâ'nın ilim anlayışı ve tasnifi bağlamında mantığın konusuna değinmemiz, müveccehe kavramlarını konusunu hangi zeminde inceleyeceğimizi netleştirmesinden dolaydır. İbn Sînâ'nın ilim perspektifine göre metafizik bağlamda kullanılan vucub, imkan ve mümteni gibi kavramlar “el-mevcut bima hüve mevcud” bağlamına irca edilerek anlaşılırken müveccehe bağlamında kullanılan aynı kavramlar “bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci tümeller” çerçevesinde anlam kazanır. Kısaca metafizikte işlenen her konu ve kavram “el-mevcut bime hüve mevcud” cümlesinin devamı olarak işlenirken, mantıkta “bilinenden bilinmeyene ulaşması bakımından ikinci tümeller” cümlesiyle irtibatlı ele alınmayı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında metafizikte varlık, vâcib ve mümkün olarak doğrudan ele alınırken mümteni kavramı dolaylı olarak ele alınır. Zira mümteninin kendinde varlığından bahsetmek muhaldir. Metafizik açıdan herhangi bir varlığı olmayan mümteni sınıftakilerin bilgi açısından bir karşılığı olabilir. Zira “Anka uzundur” “keçiğeyik canlıdır” gibi mümteni olanlar, önermede mevzu olarak yüklem alabilir. Yani metafizikte mümteni sınıfında bulunup herhangi bir

8 İbn Sînâ, *Kitabu Ta'likât*, 39

9 Kutbeddin Râzî, *Şemsiye*, 14-15

10 Kutbeddin Râzî, *Şemsiye*, 14

varlıklarından bahsedilmeyenler, bilgi açısından varlık değeri kazanarak onlar hakkında olumlu veya olumsuz haberler verilebilir. Varlık ile bilginin bu ilişkisini umum husus mutlak şeklinde ifade edebiliriz. Ya da varlığı bir daire olarak belirlersek bilgiyi de o daireyi kuşatan ikinci bir daire olarak çizebiliriz.

II. Metafizik- Bilgi İlişkisi Bakımından “Hak-Sıdk”

İbn Sînâ “Şifa-Metafizik”te,

“hak sözcüğünden mutlak olarak dış dünyadaki(ayanda) varlık, sürekli varlık anlaşılır. Dış dünyada bir şeyin haline delalet eden söz veya inancın durumu anlaşılır ki o şeyle örtüştüklerinde(mutabık) ‘bu hak sözdür’ ve ‘bu, hak inançtır’ deriz. Vâcibu’l-vücut zâtı gereği sürekli haktır; mümkün varlık ise başkası nedeniyle hak, kendi nefsinde batıldır. Örtüşme yönünden hak ise doğruya benzer. Ancak o dış dünyadaki şeye nispeti bakımından doğru, şeyin ona nispeti bakımından haktır. Sözlerin hak olmaya en layığı doğruluğu sürekli olandır. Bunların en hak olanı ise doğruluğu bir illete bağlı değil, evveli (apriori) olandır.”¹¹

Bu ifadeler şeyin, varlık olma durumuyla bilgi olma durumu arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. İbn Sînâ, sürekli varlığın dışta bulunmasının karşılığında hak kavramını kullanırken, bu varlığa bilgi açısından tekabül eden yani bilginin bu varlıkla örtüşmesine “sıdk” (doğru) kavramının kullanılması gerektiğini ifade eder. Dış dünyada varlığı sabit olan varlıklar, ya varlığı devamlı olan “hak olan Vâcibu’l-vücut” ya da başkası nedeniyle hak (li gayrihi hak) kendinde batıl şeklinde ikiye ayrılabilir. Varlığın ontolojik boyutu böyle iken epistemolojik yönü biraz farklılaşabilmektedir. İster hak olan Vâcibu’l-vücut isterse kendinde batıl başkası nedeniyle hak olan mümkün varlıklara bilgi tekabül ederse doğru denir. Bilgi açısından aradaki fark süreklilik açısındandır. Kendinde hak olan Vâcibu’l-vücut illete bağlı olmadığı için sözün ve bilginin de en evveli ve layığı odur.

III. Metafizik Açıdan Vâcib-Mümkün Kavramları

Metafizik açıdan vâcib kavramını İbn Sînâ’nın Hikmetü’l-Arûziyye, Şifâ ve İşârât adlı üç eserini esas alarak ortaya koymaya çalışacağız. Üç farklı metni tercih etmemizin sebebi, İbn Sînâ’nın üç farklı devresine ait olmalarından kaynaklanmaktadır. Hikmetü’l-Arûziyye(ykl. 998-999) telif hayatının ilk dönemine, Şifâ (ykl. 1020-1027) düşüncelerinin tam manasıyla teşekkül ettiği dönem

¹¹ İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* I, s. 45; İbn Sînâ, *Kitabü’n-Necât*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985, c. II, s. 82; İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2005, s.101-102

diyebileceğimiz bir zaman dilimine, İşârât ise (ykl. 1030-1037) son dönemini temsil etmektedir.

İbn Sînâ'nın inceleyeceğimiz ilk eseri “zorunlu varlık-mümkün varlık” ayırımını metafizik boyutta ele aldığı el-Hikmetü'l-Arûziyye'dir.

“Zorunlu; kendinde varlığı, olduğu şekliyle kaçınılmaz olandır. Bu ya özü itibariyle böyledir -varlıkların ilkesi gibi- ya da bir başka şey sebebiyledir -iki kere ikinin dört etmesi gibi-. Zorunlu ya sürekli/ezelîdir -varlıkların ilkesi gibi- ya da bir zamanda bulunup diğer zamanda bulunmayandır -Ay'ın vakti geldiğinde tutulması gibi-. Varlığı özü itibariyle zorunlu olan hiçbir şeyin illeti yoktur. İletti olan şey, özü itibariyle zorunlu varlık veya özü itibariyle imkansız varlık olamaz, zira aksi halde asla var olamazdı. Dolayısıyla özü itibariyle mümkün varlık, illeti nedeniyle de zorunlu varlıktır. İletti olmayan şeyin özünün illeti, onun sebebidir. İletti olmayan varlık, özü itibariyle, her ikisinde de illetli olacağı iki duruma bölünemez. Zira böyle olması durumunda, onun illetli olmaktan ve illetlilikten kaçışı sözkonusu olmayacaktır. Değişime uğrayan her şey bu iki durumda bulunur ve bu durumlara özü itibariyle değil, bir illet dolayısıyla sahiptir; onlardan kaçısı da sözkonusu değildir. Dolayısıyla değişime uğrayan her şeyin özü illetlidir ve mümkündür. Özü itibariyle varlığı zorunlu olan her şeyin ise her açıdan varlığı zorunludur. Ve o, herhangi bir açıdan değişimle nitelenemez. Mümküne gelince, o, zorunlu olmayan varlıktır. İmkansız olmayana mümkün denildiği gibi, imkansız olmamakla birlikte var olup yok olan ve şu anda mevcut olmayana da mümkün denmektedir.”¹²

İbn Sînâ, aktarılan paragrafta mevcudu illetli olup olmamaya göre taksim ederken mevcudun süreklilik veya süreksizlik durumunu da dikkate alır. Başka bir ifadeyle ilk önce mevcudu illetliliğine göre akabinde de mevcudu sürekli olup olmamaya göre taksim etmektedir. İbn Sînâ, paragrafta tamamen ontolojik hiyerarşiyi göz önünde bulundurarak varlık hakkında değerlendirme yapmaktadır.

Diğer bir eseri Şifa I.makale V. fasılda ise varlığı önce kavramsal olarak analiz eder. Buna göre Zorunlu (Vâcib), mümkün ve imkansız kavramları İbn Sînâ'ya göre tanımlanması güç konulardır. Bunların tanımı ancak belirti(alamet) sayesinde yapılabilir. İbn Sînâ, kendisinden önce bu kavramlarla ilgili yapılan tanımları kısır döngüyle yapıldığı için geçerli olmayan tanımlar şeklinde niteler.

12 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, Uppsala Or. 3-4 (alıntıyı R. Wisnovsky'nin İbn Sînâ Metafiziği adlı eserinden yaptık.) Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği Kaynakları ve Gelişimi*, çev: İbrahim Halil Üçer, İstanbul 2010, s. 257-258

Yani zorunluyu tanımlarken mümkün veya muhali, mümkünü tanımlarken zorunlu veya muhali kullanmalarını kasteder. Bu hususa dikkat çekerken İbn Sînâ kavramları çeşitlendirir. Metafizik bağlamda konuyu anlatırken vucub, imkan ve mümteniye kullanırken mantık ilminde yapılan tanımları anlatırken zaruri, mümkün ve muhal şeklinde bir kullanımı tercih etmektedir.

İbn Sînâ, kavram bazında vâcib, mümkün ve mümteniye dair tanımlarının yapılamayacağını bunlara ancak belirtiyile dikkat çekilebileceğini ifade ettikten sonra bunlar arasında vâcibin öncelikle tasavvur edilmeye layık olduğunu ifade eder. Çünkü Zorunlu, varlığın pekişmesi demektir; varlık ise yokluktan daha iyi bilinir. Varlık kendisiyle, yokluk ise varlık vasıtasıyla bilinendir.¹³

Kavramsal analizin hemen akabinde konuyu varlık planında ele alır. Buna göre

varlık kazanan şeyler aklen iki kısma ayrılır: 1. Zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkansız da değildir yoksa var olamazdı. 2. Zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olanıdır. Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın (vâcibu'l-vücut bi-zâtîhi) illeti yoktur. Varlığı zatı gereği mümkün olanın ise illeti vardır.¹⁴

İbn Sînâ Zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarını zikrederken ontolojik bir anlam yüklemeyen varlıkla birlikte değerlendirdiğinde ontolojik statülerden bahseder. Bu ayrımı mutlak varlık-özel varlık ayrımıyla da açıklayabiliriz. Mutlak varlık, dış dünyada bulunmayan sadece olumlama ve ispat bildiren bir anlam taşıırken özel varlık, Tanrı'dan itibaren makul ve mahsus olan bütün varlıklar için kullanılır. Başka bir ifadeyle kavram boyutunda konu mutlak varlık olarak ele alınır çünkü herhangi bir mahiyetle beraber değerlendirilmediği için özelleşmemiş olan genel bir kullanım söz konusudur ama konu varlığı pekiştiren olarak ontolojik anlam boyutuyla ele alınırsa ise özel varlık bağlamında konuyu ele almayı gerektirir. Özel varlık anlamında konu ele alındığında İbn Sînâ'nın varlıkları birbirinden illele ayırttığı görülür. Zira varlık, ya zatı dikkate alındığında illele muhtaç olmaksızın var olur ki buna Vâcibu'l-vücut bi-zâtîhi denir. Ya da zatı gereği varolabilmesi için illele muhtaçtır ki mümkün varlık denir. İbn Sînâ öncelikle varlığı kavram bazında değerlendirme yapmakta devamında varlığı Vâcib ve mümkün şeklinde taksim etmektedir. Taksim yaptıktan sonra ortaya çıkan şıklardan olan Vâcibu'l-vücut'un bir olduğu ispatı felsefi sisteminin belirleyici konusudur. Zira yapılan taksimde ortaya çıkan zatı gereği zorunlu olan varlık ilk etapta tümel bir kavramdır. Birden fazla ferdi olması ihtimali taşımaktadır. İbn Sînâ kavram olarak tümel olan Vâcib harice nispetle tek olması gerektiğini

13 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 33

14 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 35-37

bütün metafizik eserlerinde mantık ve felsefe kaidelerini kullanarak ispatlamaktadır. Daha sonra sebebül evvel olan Vâcibu'l-vücut'un özellik ve niteliklerine yer verir. Bu düşüncenin tabii sonucu olarak illetli olması hasebiyle sudur eden diğer varlıkların özellik ve nitelikleri ele alınır. Ki bütün bu var olanları İbn Sînâ düşüncesinde mümkün varlık diye ifade edebiliriz. Dolayısıyla İbn Sînâ Şifa-metafiziğinde varlıkların, varlık tarz ve statülerini illet konusuna göre belirlediği rahatlıkla söylenebilir.

Üçüncü olarak inceleyeceğimiz İbn Sînâ'nın son eserlerinden İşârât'ta ise konu biçim açısından farklılık arzeder. Diğer eserlerinde metafizik bölümü varlıkla başlarken İşârât'ta önce varlığın makul ve mahsusluğu(maddi) konusu vardır. Akabinde illet ve malul konusunu ele alınır. Bu hususlar netleştikten sonra Vâcibu'l-vücut meselesi ve onun tek olduğu ispatı yapılır. Dolayısıyla vucub ve imkan gibi kavramlar İşârât'ın metafizik bölümünde üçüncü sırada ele alınan konulardan olmaktadır. Biçim açısından değişiklik arzeden bu durum içerik açısından değişim anlamına geldiği kanaatinde değiliz. Bu kanaati aşağıdaki pragraflardan çıkarmaktayız.

“Eğer bir ilk neden olursa bu durumda o, bütün varlığın ve varlık-taki her bir varlığın hakikatinin nedenidir.”

“başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelinilen her mevcut ya kendinde zorunlu olması bakımından bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olur ise işte bu zatından dolayı hak Vâcibu'l-vücut olan bizatihi gerçektir. Ve o, en kurucu olandır. Eğer zorunlu olmaz ise şöyle denilemez: O varsayıldıktan sonra bizatihi mümtenedir. Evet eğer zatının değerlendirilmesiyle nedeninin yokluğu şartı gibi bir şart ile birlikte olur ise mümteni olur. Eğer onunla birlikte bir şart bulunmazsa bir nedenin meydana çıkması yoktur. Ve de onun yokluğu kendi zatında kalıcı değildir. Üçüncü bir durum ise imkandır. Buna göre (imkan) zorunlu ve mümteni olmayan şey zatı bakımından değerlendirildiği zaman olur. Dolayısıyla her mevcut ya bizatihi zorunlu varlıktır ya da zatına göre mümkün varlıktır.

“Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcut olmaz. Onun kendi zatından olan varlığı, mümkün olması bakımından kendi yokluğundan daha önceliklidir. Dolayısıyla eğer ikisinden biri daha öncelikli olursa bu bir şeyin varlığı dolayısıyla veya varlığı olmaması dolayısıyla olur. Her bir mümkünün varlığı kendi dışındandır.”¹⁵

15 İbn Sînâ, *İşârât*, çev: A. Durusoy-M.Macit-E.Demirli, İstanbul 2005, s. 127

Aktarılan ilk paragrafta İbn Sînâ illet meselesinden varlığın tezahürüne sebep olan İlk Sebep konusuna geçmektedir. İşârât'ta illet konusuyla ilgili anlatımları özetleyerek ifade etmek gerekirse, mümkün mevcudatın meydana gelebilmesi illetle mümkündür. İletlilik durumu hem varlık hem de mahiyetleri için gereklidir. Var olan bütün mümkün şeylerin illeti geriye doğru götürüldüğünde ilk illete dayanır. Bu ilk illet, maddi, suri ve gai illet olamaz. Çünkü bunların hepsi var olabilmeleri için diğer bir illete ihtiyaç duyar. Varlığın ilk sebebi olan illet var olmak için hiçbirşeye muhtaç değildir. Bu şarta haiz olan tek illet de fail illettir. Dolayısıyla illet zinciri ilk illet olarak bir fail illette son bulur. Dolayısıyla konu illiyet meselesiyle birlikte ontolojik alana taşınmış olur. İletinin varlıkla keştiği ve ayrışmadığı nokta vucub kavramıyla ifade edebiliriz.

İbn Sînâ, aktarılan ikinci paragrafta da bunu izah etmektedir. İlliyet düşüncesinin varıp dayandığı nokta varlıkla illetin birlikteliğidir. Bu varlık da zati itibariyle ya vâcib ya mümteni ya da imkan şıklarından biri olması gerekir. Daha sonraki paragraflarda İbn Sînâ illet zincirinin son bulduğu ilk sebebin mümkün ve mümteni olmayıp Vâcibu'l-vücut olduğunu ispatlamaktadır.

İbn Sînâ'nın üç eserinden aktardığımız metinler çerçevesinde metafizik açıdan vâcib, varlığı zati gereği olup, var olması için harici bir illete muhtaç olmayan karşılığında kullanılır. Vâcib, mümkün ve mümteni açısından üç eserin lafız veya biçimi değişiklik arzetmesine rağmen içerik veya anlam farklılığı olmadığı kanaatindeyiz. Her üçünde de metafizik anlamda vâcib ve mümkün illetli olup olmamaya göre tanımlandığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu ifadelerimiz Vâcib'i mümkünden ayıran başka diğer özellikleri yok saydığımız anlamına gelmemelidir. Varlığı kendinden olup başkasına ihtiyaç duymama, bütün yönleriyle bir ve tam olma, varlığının bilfiil olup zatında ve fiillerinde bil kuvvelik bulunmaması, mürekkep olmaması, eksik ve etkilenmişliklerden münezzeh olması gibi hususlar Vâcib'i mümkün varlıklardan ayıran önemli başlıklardır. Fakat zikredilen maddeler, illetin tazammun veya lazımı olduğundan makalenin sınırlarını aşmamak için değinilmemiştir.

3.1. Metafizik Açıdan Mümkün Varlık

İbn Sînâ, vâcib kavramını ele aldığı pasajların hemen akabinde imkan/mümkün kavramını inceler. Ona göre mümkün "zati gereği bir olan Bir ve zati gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından alır. Onunla mevcut olmaktadır (eys) ve kendi zatında mevcut değildir (leys)".¹⁶ Başka bir yerde ise,

16 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik II*, s. 86

“Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcut olmaz. Onun kendi zatından olan varlığı, mümkün olması bakımından kendi yokluğundan daha önceliklidir. Dolayısıyla eğer ikisinden biri daha öncelikli olursa bu bir şeyin varlığı dolayısıyla veya varlığı olmaması dolayısıyla olur. Her bir mümkünün varlığı kendi dışındadır.”¹⁷

Bu paragrafın vurgusu, mümkün mevcutların, varlığı kendinden olmayıp başkasından olmasıdır. Mümkün varlık, zati dikkate alındığında, var olması da yok olması da imkân dâhilindedir. Durum böyle olunca mümkün varlığın, var olması veya yok olması diğerinden daha öncelikli değildir. Başka bir ifadeyle yokluğun yüklenmesine elverişli olana mümkün; yokluğun yüklenmesine elverişli olmayana da Vâcib denir. Fakat mümkün varlığa, illet şartı eklenirse artık zorunluluktan bahsedilir. Ama bu zorunluluk Tanrı gibi kendi zatından olmayıp dışındaki bir şarttan dolayıdır ki Vâcibu’l-vücut li-gayrihi denir.¹⁸ Nesneden bahsedildiğinde mümkünden değil vâcib olandan bahsedilmektedir. Çünkü bir şey var iken mümkün olmaz. Fakat o nesneyi illetinden bağımsız düşündüğümüzde o imkâna (mümküne) dönüşür. Bu mümkün çeşitlerini göstermek gerekirse;

1- MÜMKÜN (Dış Varlıkta/Nesne): Vâcib li-gayrihi

2- MÜMKÜN (Dış varlıkta illetinden bağımsız): İmkân

İbn Sînâ’nın saydığımız imkan/mümkün çeşitlerine benzer bilgileri Ta’likât’ta da verdiği görülür.

“mevcudat ya Vâcibu’l-vücut veya mümkünül vücut olur. Vâcibu’l-vücut, ya bizatihi ya da bi-gayrihidir. Bizatihi olanın illeti yoktur; bi-gayrihi olanın ise illeti bi-zâtîhi Vâcibu’l-vücuttur ki zati bakımından mümkünül vücut bi-gayrihi Vâcibu’l-vücuttur.”¹⁹

İbn Sînâ’nın imkan/mümkün kavramına dair verdiği bilgileri Hikmetü’l-Arûziyye, Şifa ve İşârât’tan aktarılan paragraflarla birlikte değerlendirdiğimizde mümkün ve vâcib arasındaki ayrım illet konusu üzerinden yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat tek ayırıştırıcı özelliğin illet olduğunu da iddia etmiyoruz. Zira varlığının li-gayrihi olması, varlıkla birlikte mahiyete sahip bulunması, bir veya birden fazla illetle malul olması, eksik olması, bil-kuvvelik özelliği taşıması gibi unsurlar mümkün varlığın tanımlayıcı ve Vâcib’den ayırıştırıcı diğer parçalarıdır. Zikredilen bu başlıklar illet konusu olmadan vâcib ve mümkünü tek başına açıklamada

17 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 127

18 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 136; Hayrani Altuntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1997, s. 51

19 İbn Sînâ, *Kitabu Ta’likât*, 137-138

yetersiz olduğu kanatindeyiz. Çünkü mümkün varlıklar, Vâcibu'l-vücut'dan varlık ve mahiyetlerinde malul olmalarıyla farklılaşır.

İbn Sînâ'nın değişik devre ve dönemine ait eserlerde vâcib, mümkün ve mümteni gibi kavramların farklılık göstermediği, kavramların ayrışmasını illet üzerinden açıkladığı görülmektedir. Çalışmamızın ilk kısmı, vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarının metafizikte ne anlama geldiğini ifade ettikten sonra müveccehe bölümünde bu kavramlardan ne anlaşıldığını incelemeye çalışalım.

IV. Mantık İlmi Açısından Vâcib ve Mümkün Kavramları

Vâcib, imkan ve mümteni gibi kavramlar metafizikte kullanıldığı gibi mantığın müveccehe konusunda da kullanılan kavramlardandır. Müveccehe bölümünde önermenin önce maddesi ve ciheti ayrımı yapılır. Önermenin maddesi olarak zikredilen kısımdaki ayrım zikredilen üç kavrama göre olur. Yani maddesi itibariyle önerme vâcib, mümkün ve mümteniye ayrılır. Cihet itibariyle ise önerme basit ve bileşik olmak üzere 13 kısma ayrılır ki bu ayrımların yapılmasında yine vâcib/zorunluluk ve imkan/mümkün gibi kavramlar kullanılır.²⁰ Vâcib, imkan kavramlarının müveccehedeki anlamlarını iyi ortaya koyabilmek için müvecceheyle ilgili bazı hususları ele almak gerekir.

a. Müveccehe Önerme

İslam düşüncesinde müveccehe önermeler, mantık ilminin tasdik kısmında ele alınan bir konudur. Müveccehe hakkında İslam filozoflarının farklı tanımları vardır. Farabi, müvecceheyi **“önermenin yüklemine bitiştirilen ağızdan bir defada çıkan ses” şeklinde tanımlarken bu ses aynı zamanda “önermenin konusuna yükleme keyfiyetine delalet eder.”**²¹ İbn Sînâ ise “yüklemine konuya olan nispet ve bağlantısının derecesini göstermek için önermenin üç elemanına(özne, yüklem ve bağ) eklenen bir lafız” şeklinde tanımlar.²² Buna göre **önermenin** ciheti, üç şey üzerine ilişmeyi gerektirir. **Önermeler cihetleri itibariyle “basit ve bileşik önerme” diye ikili bir ayrım yapılarak incelenir. Bir önermede olumlu ve olumsuzluğu ihtiva eden iki hüküm bulunursa “bileşik”; tek bir hüküm bulunursa “basit” müveccehe önerme olur. “Bütün insanlar zaruri olarak canlıdır” basit; “bütün insanlar devamlı olmadan gülerdir” bileşik müveccehe önermenin örneğidir. Bileşik müveccehe önermenin örneğin-**

20 Müveccehe önermeleri, basit ve bileşik olarak sayısını belirlemek pek mümkün değildir. Mantıkçıların cihetten ve hallerinden bahsederken genel olarak kabul ettiği 13 sayısını Kutbeddin Râzî'nin Şemsiye şerhindeki bilgileri esas alarak verdik. Ama müveccehe önermeler sayı itibariyle mantıkçılar arasında farklılık gösterebilmektedir.

21 Farabi, *Peri Hermanes(Kitâbu'l-İbâre)*, nşr. Mübahat Türker Küyel, Ankara 1990, s. 57

22 İbn Sînâ, *Şifâ-İbâre*, çev: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 103

de insan için gülmeyi olumlarken sürekli olmayı(bil-fiil) olumsuzlamaktadır ki önerme kendi hakikatinde olumluluğu ve olumsuzluğu birleştirmektedir.²³

Cihetle ilgili vurgulanması gereken hususların başında ciheti ifade eden kelimelerin önerme içindeki yeri gelir. Arap dilinde, cihetin yeri rabitanın öncesinde olmasıdır.²⁴ Mesela: “Zeyd bil-imkan o katiptir”, önermesinde şayet cihet tehir edilirse yani “Zeyd o bil-imkan katiptir” o zaman yüklem(mahmül) bir parçası olur ki önerme mutlaka olur. Buradaki bağ ‘o’ (hüve) kelimesidir. Bil-imkan, o(hüve)’dan önce gelirse cihet; sonra gelirse mutlaka oluyor. Bu bilgilere göre önermeyi mutlaka ve müveccehe diye ikiye ayırmak gerekir. Eğer önermede cihet ifade ediliyorsa müveccehe ifade edilmiyorsa mutlaka olur. Cihet ifade eden kelimenin rabitanın öncesi olması ise müveccehe önermelerin olmazsa olmaz şartıdır aksi takdirde cihet ifade eden kelimeler rabitadan sonra gelir ki bu tarz önermelere mutlaka denir.²⁵ Mutlaka olan önermede vâcib, imkan veya mümteni kavramlarının geçmesi bilginin niteliğini belirleyen anlamına gelmektedir. Yani bu ifadeler özneyle yüklem keyfiyetine delalet özelliğine sahip değildir. Buna göre önerme cihet ilişkisi, bilginin kesin ve yakınlığıyla doğrudan; varlıkla ilişkisi dolaylı olarak kurulabilir. Çünkü önerme, mantık ilminde hükmün sabit olduğuna delalet eden doğru veya yanlış denilebilen cümlelere denir. Eğer hükmün sabit olup olmadığı hususunda bir bilgi bulunmazsa önerme denmez. Bundan dolayı hükmün sabit olup olmadığının açıklanması önerme için zâtî bir özellik olur. Önermenin cihetinin açıklanması ise önermenin arazî olmaktadır.²⁶ Zâtî olan özelliğin ihmal edilmesi önermeyi ortadan kaldırırken ârizî olan özelliğin ihmal edilmesi önermeyi ortadan kaldırmaz. Daha açık ifade etmek gerekirse vâcib, mümkün ve mümteni gibi kavramlar bedihi olarak tasavvur edilen kavramlardandır. Metafizikte bu kavramların anlaşılması için başka kavramlara müracaat edilmesine gerek yoktur. Ama önerme kısmında kullanıldığı zaman bu kavramlar, önermenin özne ve yüklemi bağlamında bir içeriğe sahip olmaktadır. Yani hüküm nispetinin özelliğini ifade eden bir fonksiyona sahiptir. Hüküm nispeti, metafizik olarak varlıkların kendiliklerine uygun olabilir veya uygun olmayabilir. Eğer uygunluk varsa bu ya zaruri ya da gayri zaruri; devamlı ya da devamsız; bil-fiil ya da bil-imkan kısımlarından bir olur. Önermenin bu cihetlerden birine dahil olmasıyla yetinmeyip bu zorunluluğun veya devamlılığın zat itibarıyla veya sıfat itibarıyla ya da başka muayyen-gayri muayyen bir itibara

23 Kutbeddin Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiye*, 80-81; 84-85

24 Nasîreddin Tûsî, *Şerhü’l-İşârât ve t-Tenbîhât* I, tahk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, s. 287

25 Nasîreddin Tûsî, *Esâsü’l-İktibas*, Tahran 1988, s. 149; 169

26 Fahreddin Râzî, *Şerhü’l-İşârât* I, thk. Ali Rıza Necefzade, İrân h. 1383, s. 181

göre kategorize edebiliriz. Önermenin bu kısımlardan hangisine ait olduğunun bilinmesi için önermenin madde ve cihet ayrımının yapılması gerekir.

b. Önermenin Madde-Cihet Farklılığı

Müveccehe önermeleri, diğer önermelerden ayırmak amacıyla önermenin maddesi ile ciheti ayrımına gidilir. Nefsül emirde, yüklem özneye vucub, imkan veya imtina ile nisbetine önermenin maddesi denir. İnsan, bir nisbetin nefsül emirde bir şeyin hakikatini o olduğu üzere bilebilir. Bazen de özneye yüklem arasındaki nisbeti daha genel veya daha özel ya da ona muhalif tarzda tasavvur edebilir ve bu tasavvur ettiği gibi de haber verebilir. Mesela, insan, siyahlığın zenci için vâcib mi mümkün mü olduğunu bilmeyebilir ve bu iki vechi içerecek şekilde zencinin varlığından haber verebilir. Fakat nefsül emirde, yüklemle özne arasındaki nispet ile söyleyenin tasavvurundaki nispet değişik olabilir. Nefsül emir itibariyle nispete, madde; ibareye delalet edilen olmasıyla da cihet denir.²⁷ Madde ve cihet bazen tek bir şey olur bazen iki ayrı şey olur. Tûsi'nin temyiz etmeye çalıştığı önermenin madde ve cihetini Fahreddin Râzi daha açık şu şekilde izah eder: “Yüklem özneye kendinde o olması yönüyle nispetine önermenin maddesi; aklın bunun üzerine hüküm vermesine de önermenin ciheti denir.” Örneğin, “İnsan fertlerinden birisinin taş olmaması vâcibtir”²⁸ denilirse bu önermenin ciheti vâcib, maddesi mümtenidir. Fahreddin Râzi ve Tûsi'nin yaptığı bu ayrımın İbn Sînâ'dan kaynaklandığı söylenebilir. Zira İbn Sînâ “İbare” adlı eserinde madde-cihet farklılığına dikkat çekerek şu örneği verir: “bütün insanlar bil-vucub yazıcıdır(küllü insanın yecibu en yekune katiben).” Önermenin ciheti vâcib; maddesi mümkündür.²⁹ Önerme, örnekte olduğu gibi vâcib ve mümkün şeklinde iki farklı hükmü taşıyabilmekte hatta aynı anda bu iki farklı hüküm tek bir önerme için doğru olabilmektedir. İbn Sînâ madde-cihet ayrımı yapmanın yanında önermenin maddesiyle ilgili kullanım alanlarını örneklerle daha da açık hale getirmektedir.

1. Vâcib: Önerme madde olarak vâcib olması, nefsül emirde mahmülün mevzuya nisbetinin zaruri olması demektir. ‘İnsan hayvandır’ olumlu önermenin; ‘İnsan hayvan’ değildir’ olumsuz önermenin örneğidir.

2. Mümkün: Önermenin madde olarak mümkünlüğü, mahmülün mevzuya nispeti nefsül emirde varlığı ne zaruri ne de ademi olmasıdır. ‘İnsan katiptir’ olumlu önermenin; ‘insan katip değildir’ olumsuz önermenin örneğidir.

27 Nasıreddin Tûsi, *Esâsü'l-İktibas*, s. 148-149; Kutbeddin Râzi, *Levâmiu'l-Esrar fi Şerh-i Metalü'l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 142

28 Fahreddin Râzi, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 179

29 İbn Sînâ, *Şifâ-İbare*, s. 103-104

3. Mümteni: Önermenin madde olarak mümteni olması mahmülün mevzuya nispeti ademi zaruridir.³⁰ ‘İnsan taşdır’ olumlu; ‘insan taş değildir’ olumsuz önermenin örneğidir.

Önermenin maddesi esas alındığında nefsül emr itibariyle mahmülle mevzu arasındaki nispet değişmez. Madde-cihet ayrımı yapılması bilginin doğruluğu açısından gereklidir zira aklın verdiği hüküm varlığın kendisine bazen uyabilir bazen de uymayabilir.³¹ Böyle olması konunun varlık yönüyle bilgi yönünün farklılığından kaynaklanır ki mantıki açıdan kesin bilginin oluşabilmesi için bu farkın açıkça ortaya konulması gerekir. Varlık tarzı olarak bir şeyin tespit edilmesi ile o varlık tarzının bilgi objesi olarak bilinmesi farklı farklı konulardır. Bilgi açısından bir şeyin farklılık göstermesi mümkün iken o şeyin nefsül emir itibarının değişiklik göstermesi söz konusu değildir. Dolayısıyla problem alanlarının birbirine karıştırılmaması gerekir. Önermenin maddesi dediğimizde önermenin kendinde varlığı esas alınır. Ciheti söz konusu olursa o zaman önermenin nispet keyfiyeti esas alınır. Çünkü cihet açısından önermede esas alınan haber kısmıdır. Yani mevcut bir şeyden haber verilir ki bu mevcudun kendisine mutabık olabilir veya mutabık olmayabilir. Mutabık olursa doğru, olmazsa yanlış önerme olur.³² Dolayısıyla varlıkların kendiliklerindeki durum değişiklik göstermez, değişiklik varlıklara dair haber itibariyledir.³³ İnsan, varlıkların kendiliklerini tam kavrayamadığında veya varlıklara dair zâfî-arazi, lazım-gayri lazım gibi hususları birbirine karıştırdığında vakıaya mutabık olmayan bilgiler verebilir. Ya da vehim ve mütehayyile kuvvelerinin etkisiyle şeyleri farklı tasavvur etmesi sonucu mevcutlar hakkındaki ihbari ifadeleri çeşitlilik gösterebilir. Bütün bunlar bilgi değeri taşıdığından geçerli önermeler kısmına girer. Ama bu önermelerin doğru-yanlış veya bu önermelerden oluşturulan kıyasların yakini olup olmadığı farklı kriterleri gerektirir ki bunların başında müveccehe açısından hangi bölüme ait oldukları gelir. Çünkü ciheti itibariyle önermenin zaruri mutlak, meşrutei amme, daimei mutlaka, örfi amme, mümkünü amme, olması neticelere doğrudan tesir eden bir husustur. Bundan ötürüdür ki mantıkçılar önermenin madde ve cihetini ayırarak, cihetin maddesinden farklılaştığı önermelere ‘yanlış önerme’ demişlerdir.³⁴ Müveccehe konusu üzerinde geniş bir şekilde durulmasının sebebi, önermenin doğru-yanlış değerini kazanabilmesi; buna bağlı olarak önerme terkiplerinden oluşan

30 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 30

31 Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 179

32 Kutbeddin Râzî, *Şerhu's-Şemsiye*, 80

33 Abdunnafi İffet Efendi, *Fenn-i Mantık*, İstanbul 1295, c. II, s. 66

34 Kutbeddin Râzî, *Şerhu's-Şemsiye*, 89

kıyaslardan doğru ve kesin neticelerin alınabilmesidir.³⁵ Müveccehe kapsamına giren önermelerin farklı kısımlara ayrılmasına neden olan konuların başında da vâcib mümkün ve mümteni kavramları gelir.

c. Müveccehe Olarak Vâcib ve Mümkün Kavramlarının Kullanımı

Vâcib ve mümkün kavramlarının metafizikte ne anlama geldiğini ele aldıktan sonra bu kavramların müveccehe bağlamında hangi anlamlar karşılığında kullanıldığını, bu kullanımların metafizikteki aynılığı veya farklılığını müveccehe önermeler hakkında verilen bilgiler çerçevesinde inceleyebiliriz.

Müveccehe olarak kullanılan Vâcib “sübutu zaruri olan ibare”; mümteni ise “yokluğu(intifa) zaruri olan” şeklinde tanımlanır.³⁶ Mümteni ve vâcib kavramları, müveccehe bağlamda değerlendirildiğinde zorunluluk her ikisi içinde geçerli olduğu anlaşılır. Çünkü mümtenideki zorunluluk ‘vâcib-i ref’ yani yokluğun zaruretidir.

Tûsi, vâcib ile zaruri kavramlarının yakın anlamlı olduklarını ifade etmekle birlikte şu farkı da özellikle vurgular: “zaruri kavramı ıstılahi olarak iki taraf içinde kullanılırken, vâcib, sadece sübut için kullanılır.”³⁷ Buna göre vâcib kavramı, sadece sübutiyeti olanlar için kullanılırken, zaruriyi var veya yok her iki kısım içinde kullanmaktadır. Bütün bu ifadeleri taksim ederek ifade etmek gerekirse, önerme ya müveccehe ya da mutlaka olur. Müveccehe de ya zaruri ya da mümkün olur. Buna göre zaruri olan önerme ile mümkün olan önerme birbirlerinin mukabili olmaktadır.

Fahrettin Râzî’ye göre müveccehe bağlamında vâcib/zaruri/zorunlu dört kısımda kullanılır: Zaruri mutlak, öznenin vasfıyla meşrut, yüklemle meşrut, vâcible meşrut.³⁸ Bütün bu kısımlar önermenin hangi cihete sahip olduğunu belirleyen niteliklerdir. Dört önerme çeşidinin hepsinde belirleyici olan zaruri(vâcib) kavramıdır. Fakat bu zaruri kavramının kullanımındaki farklılık hem ciheti hem de buna bağlı olarak bilginin keyfiyetini belirlemektedir. Fahreddin Râzî, vâcib olarak isimlendirdiği kısmı taksim yaparak açıklar. Ona göre vâcib, ya bir şarta bağlı olarak ya da hiçbir şarta bağlı kalmaksızın olmak üzere ikiye ayrılır. Bir şarta bağlı kalmaksızın meydana gelen için hakikati ve mahiyeti onun hasıl olması için yeterlidir. Bu tarz olan vâcibin varlığı ezeli ve ebedi olduğu için varlığı da daimidir. Varlığı bir şarta bağlı olan vucuba gelince onun devamı zatın varlığının devamına bağlıdır. Eğer şart, varlığın dışında bir şeye bağlı ise bu şart, ya

35 Nasıreddin Tûsî, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 260; Kutbeddin Râzî, *Şerhu's-Şemsiye*, 80-84

36 Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, s.150

37 Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, s.150-151

38 Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 184-185

mevzu ya mahmul bakımındandır ya da ne mevzu ne mahmul bakımındandır. Örneğin, “Bütün insanlar zaruri olarak canlıdır” örneğinde canlılık insan için var olduğu bütün zamanlarda olması zaruridir. Bu sebepten müveccehe önermenin mutlak zaruri kısmına girer. “Bütün yazıcılar zorunlu olarak yazı yazdığı sürece parmaklarını hareket ettirirler” önermesinde parmakları hareket ettirmek insan için zorunlu değildir, zorunluluk (zaruret) yazdığı sürece ile şarta bağlanmaktadır. Bu sebeple vasfıyla meşrut daha sonraki isimlendirilmesiyle “meşrute-i amme” kısmına girer. **Önermede**, zarure-i mutlaka olan hüküm aykırı taraftan olumsuzlanırsa “mümkünü amme” olur. Örneğin “Bütün ateşler imkan-ı amm ile yakıcıdır” önermesinde yakıcılığı ateşten olumsuzlamak zaruri değildir. Bu tarz önermelerde eğer hüküm olumluluk üzerine ise önermenin olumsuzluğu zaruri değildir.³⁹

Tüsi, önermenin cihet itibariyle zorunluluğunu sayı açısından daha da fazlalaştırır. Ona **göre zorunlu** müveccehe önermeler altıya ayrılır. Zorunlu önermeler mutlak ve meşrut(şartlı) olmak üzere ikiye taksim edilir. Mutlak zorunluluk tek, şartlı zorunlu beş kısımdan oluşur. Bunlar:

1. Hüküm, zatı mevzunun varlığının devamıyla meşrut.
2. Hüküm, sıfatın varlığının devamıyla meşrut.
3. Mahmulün mahmül olmasının devamıyla meşrut.
4. Muayyen bir vakitle meşrut.
5. Gayri muayyen vakitle meşrut.⁴⁰

İlk üçü, önermenin dahilinde olan şartlardan iken son ikisi önermenin dışındaki şartlardandır. Zorunlu ile ilgili verilen bilgiler, el-Hikmetü'l-Arûziyye'den yaptığımız alıntıyla irtibatlandırıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Metafizikte vâcib/zorunluyu İbn Sînâ özü gereği illetli olma-olmama ya da sürekli-belli vakitte olma gibi kısımlara taksim ederek ele almaktaydı. Bu kısımların durumlarını kendinde olarak ele almak, onların sınır ve statülerini belirlemenin yanında bunların aynı zamanda bilgi açısından doğru yansıtılabilmek de felsefenin en temel vazifelerindendir. Bu yüzden zorunlu kapsamına girenler, bilginin öznesi olduğunda yapılarına uygun olarak kavranması gerekir. Dolayısıyla müveccehede yapılan taksim metafizikteki taksimi içermektedir. Fakat müvecceheyle metafizikteki durumları birebir örtüştürmemek gerekir. Çünkü insan bilgi verirken varlığa tekabül etmeyen konularda da zorunlu yargılarda bulanabilir. Bu yargıların ne hariçte ne de nefsül emirde karşılığı olmayabilir. Ama akla nispet edildiğinde ve mantık kuralları çerçevesinde incelendiğinde bu konuların da geçerli önerme

39 Seyyid Şerif Cürcâni, *el-Mantık 'ul-Menheci lil-Mübtediyyin*, Pakistan h. 1420, s. 29

40 Nasıreddin Tüsi, *Şerhü'l-İşârât I*, s. 265

olduğu görülür. Cihet itibariyle zorunlu hakkında ifade ettiğimiz yargı mümkün için de geçerlidir.

Mümkün kavramı, felsefede geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. İbn Sînâ bunları dört başlıkta ele alır:

1. İmkânı Amm: yokluğu zorunlu olmayan şey diğer bir ifadeyle varlığı mümteni olmayandır.
2. İmkânı Has: yokluğu da varlığı da zorunlu olmayan yani varlığı ve yokluğu mümkün olanıdır.
3. Belirli bir zamanla kayıtlanmayan mümkün.
4. Gelecekteki varlığı mümkün olan.⁴¹

İbn Sînâ, imkan dahilinde olan bütün şeyleri önce mümkün ve mümteni diye ikiye ayırır. Buna göre mümteni ile vasıflanmayacak herşey mümkün olarak değerlendirilir ki bu mümkün-ü am olarak isimlendirilir. Mümkün genel karşılığı alınmayıp has anlamıyla ele alınırsa varlığı da yokluğu da mümkün olan anlamına gelir.

Tûsi, İbn Sînâ'nın vermiş olduğu bilgileri daha anlaşılır kılmak için imkan kavramının dört farklı vaz ile kullanıldığını ifade eder. Birinci vaz ile imkan, imtinanın olumsuzlanması karşılığında kullanılır. İkinci anlamıyla hem varlığın hem yokluğun olumsuzlanması karşılığında kullanılır. Üçüncü anlamıyla imkan, kullanım yönü geniş bir kavrama dönüşür. En önemli özelliği bütün zaruretlerin zıddı olmasıdır. Bu zıtlık, zâtî zaruret, vasfî zaruret veya vaktî zaruretin hepsini kapsar. Bu tarz mümkün diğer iki mümkünü göre imkan ismiyle isimlendirilmeye daha layıktır. Örneğin kitabetin insana nispeti bu tarz bir imkandır. Zira insan tabiatı, yazıcılığın var olması veya varolmaması hususunda eşit bir mesafeye sahiptir. Dördüncü anlamıyla imkanı istikbali için kullanılır.⁴²

Sonuç

Vâcib ve mümkün kavramlarının İslam felsefe geleneğinde çok sıklıkla ve farklı konularda kullanılması, lafız-anlam ilişkisi bağlamında bu kavramların eşsesli veya eşanlamlı olmasını çağrıştırmaktadır. Konuya genel olarak bu çerçevede-

41 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 32-33; İbn Sînâ'nın dörde ayırdığı imkanın daha geniş açıklaması için bkz: Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 191-196; imkan kavramının kullanımıyla ilgili Farabi ve İbn Sînâ'nın kullanımlarının mukayeseli değerlendirilmesi için bkz: Şaban Hakkı, *Farabi Ve İbn Sînâ'da Modal Mantiğin Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği*, Felsefe Dünyası Dergisi, y.2004/1, s. 39, s. 124-127

42 Nasireddin Tûsi, *Şerhü'l-İşârât* I, s. 274-275

de yaklaşılaçağı gibi ilgili olduğı ilim dallarına taksim yapılarak da incelenebilir. Bu tarz yaptığımız araştırmada ulaştığımız neticeler şu şekildedir:

1. Vâcib ve mümkün, metafizikte 'el-mevcud bima hüve mevcud' ile ilintili kullanılır.
2. Mantıkta ise aynı kavramlar önermeye ilişen olarak kullanılır. Özneye yüklem ilişkisini ifade ederler. Dolayısıyla metafizik kullanımın zıddına kavram bazında değerlendirme kapsam dışında kalır.
3. Metafizikte kullanımları, varlık tarzlarını belirler.
4. Müveccehede ise hüküm nispetinin keyfiyetini belirler.
5. Metafizikte varlığın niteliği iken müveccehede nisbetin niteliği olur.
6. Metafizikte kullanılan kavramların karşılığı önermenin maddesi olarak kabul edilir. Önermenin cihetinde ise bu kavramlar mevsufu niteler.
7. Metafizikte Vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarının anlamını belirleyen illettir.
8. Müveccehe bilgiyle ilgili bir husus olması hasebiyle varlıkla ilgisi ikinci plandadır. Yani varlığı birebir ifade edebildiği gibi ona ters veya zıt hususları da ifade edebilir.
9. Metafizik açıdan bakıldığında Vâcibu'l-Vücut zatı gereği sürekli haktır. Mümkün varlık ise başkası nedeniyle hak, kendi nefsinde batıldır. Müvecche açısından ise vâcib kavramı altı şekilde kullanılırken mümkün dört türlü kullanılır.
10. Varlık, müveccehe konu ve kavramlarıyla değerlendirilemez veya anlaşılmaz. Tam aksine müveccehe önce bilgi çerçevesinde, bilgi de varlık perspektifinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir.
11. Cihet ifade eden lafızlar(zarflar) önermelerde rabıttan önce bulunması gerekir. Eğer rabıttan sonra bulunursa önerme müvecche değil mutlaka olur. Mutlaka olan önermede vucub, imkan veya mümteni ifadelerinin geçmesi bilginin zorunlu veya mümkünlüğünü ifade etmediği gibi varlığın mümkün veya zorunlu olmasını da ifade etmez.
12. Vâcib ile zorunlu arasında ortak kullanım olduğı gibi önemli bir fark da vardır. Vâcib, varlığın subutiyetini ifade eder, zorunlu hem varlığı hem de yokluğu niteler.
13. Vâcib ve mümkün metafizikte varlığı nitelerken, müvecche önermede öznenin zatını, vasfını, vaktini veya başka bir şartını niteler.

14. Vâcib ve mümkün, müveccehede, harici, zihni ve nefsül emir itibariyle varlığı ifade ettiği gibi mevhum, muhayyel, geçmiş ve gelecekteki bir şey için de kullanılabilir.
15. Vâcib ve mümkün kavramlarının metafizikte kullanılan anlamlarıyla müveccehedeki kullanımlarını özdeşleştirmek veya müveccehedeki anlamlarıyla metafizik bağlamda varlıkları kavramak yanlış bir okuma olur.

Özet:

Vâcib ve mümkün kavramları İslam filozofların çok sıklıkla kullandıkları kavramların başında gelir. En çok kullanıldıkları alan metafizik ve mantığın müveccehe konusudur. Ortak kullanıma sahip olan vâcib ve mümkün kavramları iki disiplinde farklı bağlamlarda ele alınır. Metafizikte vâcib ve mümkün “varlık olması bakımından varlık” çerçevesinde ve illet konusuyla ilintili olarak incelenir. Müveccehede ise “bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci tümeller” çerçevesinde ele alınır. Buna bağlı olarak da kullanımı çeşitlilik gösterir. Fahreddin Râzî’ye vâcib dört, Tûsi’ye göre altı şekilde kullanılır. Mantıkta mümteni ile vasıflanmayacak herşeye mümkün denirken dört ayrı kullanımı söz konusudur. Bu makalede, ortak kullanıma sahip olan vâcib ve mümkün kavramlarının metafizikteki kullanımlarıyla müveccehedeki kullanımlarının farkı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Vâcib/Zorunluluk, Mümkün, Metafizik, Müveccehe/Modalite

Abstract

The concept of necessity (vâcib) and possibility(mümkün) very often used by Islamic philosophers. Metaphysics and logic is the most used. Joint use of the concepts of necessity and possibility the two disciplines with are handled in different contexts. Necessity and metaphysics is possible “in terms of being asset entity” in connection with the subject are examined within the framework of the cause . If modality “from the known into the unknown in terms of transport, the second problem of universals” are considered within the framework. This will vary depending on use. The metaphysics of the cause is the distinction between possible and necessity. At the modality Fahreddin Râzî necessity to four, six-way used by Tûsi. In this article, the possible joint use of the concepts of necessity and metaphysics with a difference in their use modality focused on their use.

Kaynakça:

- **Abdunnafi İffet Efendi**, *Fenn-i Mantık*, İstanbul 1295, c. II
- **Cüneyt Kaya**, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.Ü. S.B.E, İstanbul 2008
- **Fahreddin er-Râzî**, *Şerhu Uyûni 'l-Hikme*, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Mısır 1373(hş.), c.III
- **Fahreddin Râzî**, *Şerhü 'l-İşârât I*, thk. Ali Rıza Necefzade, İran h. 1383
- **Farabi**, *Peri Hermanes(Kitâbu 'l-İbâre)*, nşr. Mübahat Türker Küyel, Ankara 1990
- **Hayrani Altıntaş**, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997
- **İbn Sînâ**, *el-Hikmetü 'l-Arûziyye*,
- **İbn Sînâ**, *İşârât*, çev: A. Durusoy-M.Macit-E.Demirli, İstanbul 2005
- **İbn Sînâ**, *Kitâbu Ta 'likât*, tahk: Hasn Mecid Ubeydi, Suriye 2011
- **İbn Sînâ**, *Kitabü 'n-Necât*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985, c. II
- **İbn Sînâ**, *Şifâ-Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006
- **İbn Sînâ**, *Şifâ-İbâre*, çev: Ömer Türker, İstanbul 2006
- **İbn Sînâ**, *Şifâ-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004
- **İbn Sînâ**, *Şifâ-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2005
- **İsmail Köz**, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. 2000
- **Kutbeddin Râzî**, *Levâmiu 'l-Esrar fi Şerh-i Metaliu 'l-Envâr*, İstanbul 1303
- **Kutbeddin Râzî**, *Tahriru 'l-Kavâidi 'l-Mantıkıyye fi Şerhi 'ş-Şemsiye*, h.1288
- **Nasireddin Tûsî**, *Esâsü 'l-İktibas*, Tahran 1988
- **Nasireddin Tûsî**, *Şerhü 'l-İşârât ve 'l-Tenbîhât I*, tahk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993
- **Robert Wisnovsky**, *İbn Sînâ Metafiziği Kaynakları ve Gelişimi*, çev: İbrahim Halil Üçer, İstanbul 2010
- **Seyyid Şerif Cürcâni**, *el-Mantık 'ul-Menhecî lil-Mübtediyyin*, Pakistan h. 1420
- **Şaban Haklı**, *Farabi Ve İbn Sînâ 'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği*, Felsefe Dünyası Dergisi, y.2004/1

SOSYAL BİLİMLERİN GELECEĞİ ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK¹

Kurtul GÜLENC^{*}

I

“Batı uygarlığının neresinde bir bozukluk vardır ki, teknolojik gelişmesinin bugünkü en yüksek düzeyinde bile, insanın insan olarak gelişebilmesini olumsuzlamakta, insansal-olanı yıkmakta, yok etmekte; zalimliği ve hoyratlığı, işkence uygulamalarını ‘olağan’ soruşturma yöntemi sayıp bunlara yeniden sarılmakta; çekirdeksel enerji, yıkıcı ve öldürücü yönlerde geliştirilmekte, biyosfer zehirlenmektedir, vb.? Bunlar nasıl olabilmiştir?”² Herbert Marcuse’un sorusu çağımızın sorunları ve bu sorunlar hakkında yapılan değerlendirmelerle ilgili bize bir ipucu vermektedir. Çağımızla ilgili yapılan felsefi değerlendirmelerin ortak noktası, belirli bir kültürel perspektif ve geleneğin kriz içinde olduğudur. ‘Kriz’ kavramı insanlığın ve dünyanın içine düşmüş olduğu olumsuz durumu anlamak, açıklamak ve bu olumsuzluktan çıkış yollarını bulabilmek için kullanılmaktadır. Kavram, neredeyse 20. yüzyılın başından beri çeşitli düşünürler, disiplinler ve taraflarca değişik biçimlerde ele alınmıştır. Zaman zaman modern bilimleri, insanlığın durumunu³ ve felsefi düşüncüyü zaman zaman da Batı düşünce tarihini⁴ veya teknik ilerlemeyi eleştirmek için kullanılan kriz kavramını doğuran kültür ve gelenek çoğu zaman ‘Aydınlanmacı’, ‘Batı-merkezli’, ‘Avrupa-merkezli’ gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaya bağlı kalırsak kriz ekseninde yapılan eleştirilerin ana hedeflerinden biri Batı düşünce tarihi ve Aydınlanma hareketinin zeminini oluşturan modern bilim geleneğidir. Bilim ve bilimsel bilginin meşruluğu günümüz dünyasında entelektüel ve akademik çevrelerce sıkça sorgu-

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

- 1 Bu metin, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer’in danışmanlığında hazırladığım “Eleştiri, Toplum ve Bilim: Frankfurt Okulu Üzerine Bir İnceleme” başlıklı doktora tezimin giriş bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.
- 2 Bryan Magee (der.), *Yeni Düşün Adamları*, ed. Mete Tunçay, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 78-79.
- 3 Edmund Husserl, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, *Avrupa’nın Krizi* (içinde), çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, s. 321-347.
- 4 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara 1994.

lanmaktadır. Bu sorgulama, modern bilimin, bilgisel etkinlikler hiyerarşisindeki öncü konumunun yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu soruşturma ve değerlendirme bilimsel faaliyetlere duyulan mutlak güveni sarsmış, ‘bilim’, ‘bilimsel model’, ‘bilimsel yöntem’, ‘bilimsel bilgi’ gibi kavram ve konular tartışmaların odak noktalarını oluşturmuştur.

Batı düşünce geleneği, Aydınlanma hareketi/kültürü ve modern bilim soruşturmasının yapıldığı bu sürecin en genel adı postmodernizmdir. Özellikle 1980’lerden bu yana etkisini artıran modernizm karşıtı bu bakış açısının temel savı Aydınlanma, modernizm vb. gibi büyük anlatılara ilişkin dönemin kapandığı düşüncesinden hareket eder. Jean-Francois Lyotard’ın ifadesiyle ‘postmodern durum’ olarak tariflenen durumda ‘büyük ya da üst-anlatılar’a artık yer yoktur. Bu türden anlatılara kuşkuyla yaklaşmanın zamanı çoktan gelmiştir. Postmodernist düşünce, modernist proje ve bu projenin temelinde yer alan bir üst-anlatı olarak da yorumlanabilecek, ‘ilerleme ideasını’ içselleştirmiş Aydınlanma sürecinin büyük bir hegemonya projesi olduğunu öne sürer. Bu bağlamda postmodernist düşünce, ancak ve ancak akıl ve bilim öncülüğünde gerçekleştirilirse başarılı olabilecek ve amacı ‘dünyayı gizlerinden kurtarmak’ olan modernist projenin kendisini ve bu projeye içkin olarak geliştirilen insanlığın Aydınlanma sürecinde ilerlediği fikrini olumsuzlar. Bu duruma bağlı olarak da Aydınlanma ya da modernizm ideolojisinin temel değerleri olan evrensellik, akıl, bilim, adalet, eşitlik, ilerleme vb. gibi değerler tarih sahnesinden tasfiye edilmeye çalışılır.

Sosyo-politik temellerini küreselleşme sürecinde bulan, Aydınlanmacı öğelerin topyekün tasfiyesini hedeflemiş postmodernist söylem; 11 Eylül saldırısı sonrası teorik düzlemdeki hegemonyasını yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır. Bu gerilemenin kanımca, biri teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. Teorik gerekçesi, postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısöküme uğratılmış olması, dolayısıyla teorik zeminde yapısöküme uğratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90’larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanmış olan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri’nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemiş olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki başıboşluğun postmodernist söylemdeki karşılığı olan sınırsız doğrular kümesinin yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlan(dırıl)mış olmasıdır. Postmodernist söylemin gerilemesinin hem modernitenin önemli değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağını doğurduğu iddia edilebilir. Çalışmada - bu tespit çerçevesinde – eleştirel sosyal teorinin katkısı bağlamında sosyal bilimlerin ge-

leceği meselesi tartışılacaktır. Bu mesele şu temel soru bağlamında ele alınacaktır: Eğer hem modernitenin kimi değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağının var olduğu iddiası geçerli ise; bu yeni teorik çerçevenin sunduğu tartışma düzleminde, sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere müdahale edebilme olanağı/olanakları nasıl açığa çıkartılabilir? Sorunun yanıtı üç temel kavram aracılığıyla verilmeye çalışılacaktır: *nominalist analiz, içkin eleştiri ve refleksif perspektif*. Bu üç kavramın kökeninin – büyük ölçüde - eleştirel sosyal teori geleneğinde bulunduğunu düşündüğümden; çalışmanın temel problemi olan sosyal bilimlerin geleceği sorunu, eleştirel sosyal teorinin katkısı üzerinden açıklanacaktır.

II

Eleştirel sosyal teori⁵, kökenini, eleştirel toplum felsefesinde bulur. Eleştirel toplum felsefesi; var olan toplumsal gerçekliğe direnir, onu eleştirel bir perspektifle sorgular. Eleştirel teori geleneğinin öncülerinden Max Horkheimer, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışmalarının bir toplum eleştirisine – tabi buradaki toplum burjuva toplumdur ya da kapitalist toplumdur - yönelmesi gerektiğini *Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri* başlıklı açılış konuşmasında açıkça ortaya koyar. Bu işlemi yapacak felsefi düzlemin en genel adı radikal-eleştirel toplum felsefesidir. Radikal-eleştirel toplum felsefesi, Horkheimer'a göre, insanların durumunu 'tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları, bir toplumun üyeleri ve failleri olarak yorumlama çabasıdır.⁶ Konusu da, "her şeyden önce, ancak insanların toplumsal hayatıyla bağıntılı olarak anlaşılabilir olacaklardır: devlet, hukuk, ekonomi, din, kültür, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü."⁷ Eleştirel toplum felsefesi her ne kadar bu inceleme için gerekli olsa da yeterli değildir. Eleştirel felsefenin, bu incelemeyi yaparken ilişkide olması gereken bir toplum teorisi olmalıdır. Bu aşamada sosyolojik bakışın desteği kaçınılmazdır. Bu bakış sosyal bilimlere ilişkin her teorik açılımı sahiplenemeyecek olan eleştirel felsefenin işbirliği için yöneleceği eleştirel sosyal teorinin bakışıdır. Eleştirel sosyal

5 Çalışmada; eleştirel sosyal teori, eleştirel toplum teorisi, eleştirel teori, eleştirel kuram kavramları aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

6 Max Horkheimer, "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Peter Wagner, Routledge, London/New York 1989b, s. 25; Max Horkheimer, "Felsefenin Toplumsal İşlevi", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005a.

7 Horkheimer, 1989b, s. 25.

teori toplum felsefesi ile amaç paydasında kesişir. “Eleştirel toplum teorisi, eleştirel felsefe ve toplum biliminin niyetlerini paylaşır ve bu ikisi arasında bir yere yerleşir.”⁸ Eleştirel sosyal teori, toplumun bütününe inceleme ve bu bütünlüğü bilimsel bir biçimde anlama niyetini kendi içinde barındırır. Bu bütünlük eleştirel kuramın kendisini de kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle bilimsel üretimin kendisi araştırdığı bütünün bir parçasıdır. Kuramın kendisi araştırma nesnesi olan toplumsal bütünlüğe bağımlıdır. Toplum değişip dönüştükçe kuram da değişmek ve dönüşmek durumundadır. Aynı şekilde kuram da bağlı olduğu toplumu değiştirir ve dönüştürür.⁹ Eleştirel sosyal teori toplumsal alanla doğrudan bağlantılıdır. Bu işbirliği, Horkheimer tarafından şu şekilde ifade edilir:

“Eleştirel toplum teorisi ... insanları kendi tarihsel yaşam süreçlerinin yaratıcıları olarak bir bütünlük içinde konu edinmiştir. Bilimin başlangıç noktasını oluşturan mevcut ilişkiler, olasılık yasalarına göre soruşturulacak ve öngörülecek basit birer veri diye değerlendirilmez. Her bir verili olan, yalnızca doğaya değil, aynı zamanda insanın bu verili olan üzerindeki gücüne de bağlıdır. Nesnelere, algılama tarzı, sorulan sorular ve yanıtların anlamı, insani etkinliğe ve insani gücün derecesine tanıklık eder. ... (Eleştirel teori) insanın sürüp giden yaşamında, kendi değerini gösteren basit bir araştırma hipotezi değildir; bu teori insanların tarihsel çabası ve gücü için temel bir unsurdur.”¹⁰

III

Her bilimsel kuramın kendi araştırma alanına uygun olarak bir doğa, toplum veya insan tasarımı vardır. Biçimsel olarak her zaman açıkça ortaya konmayan bu tasarımlar değişik kuramsal perspektiflerin üzerine oturdukları temellerdir. Bir başka deyişle, her kuram, kuram yüklüdür. Her toplum kuramının bir toplum tasarımı üstünde temellenmesi, her kuram gibi eleştirel toplum kuramının

8 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 20.

9 Dolayısıyla, toplumsal değerleri yaratmanın aracı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından kuramın yapısal olarak bağlı olduğu bilimsel faaliyetin kendisi de toplumsal bir öge, hatta toplumsal yaşamı belirleyici niteliğe sahip önemli bir üretim aracıdır. Bkz. Max Horkheimer, “Notes on Science and the Crisis”, *Critical Theory and Society* içinde, ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Matthew J. O’Connell, Routledge, London/New York 1989a, s. 52. Bilim, bir üretim aracı olarak bütünün parçası olmasına ve toplumsal dinamiklerden birini oluşturmaya karşın kendine özgü karakterinden de sınırlanamaz ve koparılamaz.

10 Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O’Connell, The Continuum Publishing, New York 2002, s. 244.

da toplum ontolojisinden beslendiğinin işaretidir. Eleştirel sosyal teorinin benimsediği toplum tasarımının üç önemli özelliği vardır. Bunlardan ilki: eleştirel sosyal teori, toplumu, tabiata indirgemez. Toplumun tabiata indirgenmemesi gerektiği düşüncesi eleştirel sosyal teorinin doğalcılık eleştirisinin bir göstergesidir. Toplumu tabiata indirgeyen görüş toplumu bireyin doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının bir aracı olarak görür. Oysa toplum, sadece insanın doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının mekanik bir aracı değildir. Toplumu doğalcı bir yaklaşımla tanımlayan anlayış bireyi değişmez bir insan doğası varsayımına bağlı kalarak ele alır ve bütün toplumlardaki ve tarihsel dönemlerdeki insan ihtiyaçlarının benzer hatta aynı olduğunu savunur. Oysa ihtiyacın kendisi de tarihseldir ve bu değişen ihtiyaçlar reçetesi farklı koşullarda ve farklı toplumsal bağlamlarda farklı toplum tipleri tarafından kurumsallaştırılır.¹¹ İkinci olarak: eleştirel sosyal teori, toplumu kuran öğelerin neredeyse özsel olarak verili sayılması, dolayısıyla “sosyo-tarihsel ya da tarihsel-sosyo herhangi bir araştırmanın geçersizleştirilmesi veya toplumsal kökenin, tarihin bütününe yapııştırılan bir erek”¹² aracılığıyla izahına karşıdır. Eleştirilerin hedefi olan tarihsici yaklaşım toplumu tarih ile ilişkilendirir fakat bu ilişkilendirme varılması gereken nihai bir amaç çerçevesinde sunulduğundan toplum ile tarih arasında kurulan bu önemli bağ daha kuruluş aşamasında anlamsızlaşır ve çözülür. *Telos* yüklü tarih açıklaması, tarihsel sürecin zaten ve kaçınılmaz olarak başlangıçta öngörülen bir sondan denetime alındığı bir belirlenmişliği öngörür. Bu belirlenmişlik, tarihin içine işlemiş olan mantıksal zorunluluk yasalarınca düzenlenmiştir. Toplumun kuruluşu, bu kuruluşun daha başından verilidir. Bu anlamda, aslında tarihsel değişimin kendisi ile çelişen kendi içinde sabit ve değişmeyen bir öz taşıdığı düşüncesi toplum sorununa eşlik eder. Tarih ve toplum arasındaki ilişki, ‘tarih nedir?’ sorusuyla açığa çıkar. Bu soru ‘toplum nedir?’ sorusuna doğrudan bağlıdır.¹³ Bu ilişkinin önemini kavrayan eleştirel toplum teorisi toplum tasarımını tarih ile ilişkilendirir. Ancak bu ilişki tarihin sonu tezi ile kurulmaz. Eleştirel toplum teorisi, toplumu öncelikle bir sürecin ürünü olarak kavrar. Hatta toplum, sürecin kendisidir, başka bir deyişle, toplum, geçmiş için *sözde* bir tamamlanmışlık, gelecek için ise bir tamamlanmamışlıktır. Dolayısıyla, toplumu değişmez bir ereğe göre ve bu ereğin bir izdüşümü olarak ebedi bir birliktelik ya da kusursuz bir gerçeklik resmi olarak kavramsallaştırmak doğru bir kavrayış değildir. Toplum, insani birlikteliğin nihai bir formu değildir ama tarihsel bir formudur. Bu tarihsel formu belirli bir ‘erek’ kategorisi

11 Ahmet Çiğdem, *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 42.

12 A.g.e., s. 42.

13 Edward H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 13, 156.

çerçevesinde nihai olarak sunmak, doğalcılaştırmak veya ebedileştirmek doğru değildir, toplum ve tarih resmi bu tarz bir sunuşta çarpıtılmıştır. Son olarak: eleştirel sosyal teori, toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak görmez. Durkheim’ın sosyolojik perspektifinden beslenen dışsal gerçeklik anlayışına göre, toplumsal gerçeklik, bireyin dışında ve çoğu zaman da bireyin karşısında yer alan olgular toplamıdır.¹⁴ Bu yaklaşımda bireyin, toplum ile kurduğu ilişki dışsal bir ilişkidir. Bu yolla toplumsal olan kendinde bir varlık olarak tanımlanır ve topluma, bireylerden bağımsız kendinde bir değer atfedilir. Oysa eleştirel kuram, toplumu dışsal bir gerçeklik olarak tanımlamaz. Toplum, “Adorno’ya göre tek tek kişileri çepeçevre kuşatan, onların hareket alanlarını yok sayan ve her birey için kader olan bir dış gerçeklik değildir. O, toplumsal kurumların, normların ve düzenliliklerin potansiyel baskılarını kabul etmekle beraber buna rağmen toplumsal olarak sevk ve idare edilmiş ve biçimlenmiş insanların yine de toplumsal öğelere tepkide bulunabileceğini iddia eder.”¹⁵ Bu da toplumsal sürecin diyalektiğini, toplumsal süreçteki oluşumların ve etkileşimlerin ne kadar karmaşık yapılara sahip olduğunu gösterir. Toplum, bireyler için bir kader ve onlara dışsal olarak konumlanmış doğal bir ‘şey’ değildir. Toplum ve birey birbirlerinden ayrılamaz, onlar, karşıt değil birbirlerine gerekli ve birbirlerini tamamlayıcıdır.¹⁶ Toplumsal olgular insanların irade ve tasarımlarının ürünüdürler. ‘Toplum’ tasarımılanmış bir öznedir, gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar.¹⁷ Bu nedenle toplumsal gerçeklik bitmiş ve tamamlanmış bir ürün değil, bir oluşum süreci halinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu da toplumu statik değil dinamik bir süreç olarak ele almayı gerektirir.

Eleştirel sosyal teori, yukarıda sayılan bu üç özellik ile temellendirilen toplum tasarımı üstüne inşa edilir. Bu tasarımın bize sunduğu en önemli sonuç, toplumsal yapıların değiştirilebilir nitelikte olduğudur. Eğer toplum tabiata indirgenemez ise, toplumsal ilişkiler bireylere dışsal olarak konumlanmış doğal ilişkiler ve toplum, insani birlikteliğin tarihteki nihai bir formu değil ise, bu şartlarda toplumsal süreçler, dinamikler, ilişkiler ve yapılar tarihsel ve sürekli değişebilir olduklarından dönüştürülebilir niteliktedir. O halde, eğer toplum incelemesi yapan eleştirel kuram topluma bağımlı, toplumsal ve tarihsel koşullar değişikçe değişe-

14 Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, t.y., s. 43-44, 49 vd.

15 Akt. Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000, s. 61; ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, “Society”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. F. Jameson, Routledge, London/New York 1989, s. 267-270.

16 Carr, 1996, s. 39.

17 Ahmet İnsel, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 10.

bilir özellikte ise, kuramın yer aldığı bilimsel faaliyet de dışarıdan gelen müdahalelere açık demektir. Bu da bir anlamda, bilimsel etkinliğin özellikle de araştırma nesnesinin yapısı doğa bilimlerinden oldukça farklı olan sosyal bilimlerin ya da insan bilimlerinin bir *telosu* olmadığı anlamına gelir. Yalnız hemen belirtmeliyim ki burada kullanılan *telos* sözcüğü geniş anlamda kullanılmamaktadır. Eğer bu kavramı geniş anlamda, yani herhangi bir erek ya da amaç olarak anlıyorsak, her bilimin kendi dinamiklerine uygun olarak bir *telosu* olduğu açıktır. En azından bilimsel alanda çalışanların kendi pratiklerine uygun gördükleri erekler ya da amaçların olduğunu kuşkusuz kabul etmek gerekmektedir.¹⁸ Öte yandan kavramı burada kullandığım anlamda, spesifik felsefi anlamında ele alırsak, yani *telosun* bir pratiğin ya da sürecin varacağı nihai bir erek olarak tanımlandığı ve bu tanıma bağlı olarak, ereğin, pratiğin ya da sürecin özünü belirleyen ve sınırlarını çizen bir statüye sahip bir konumda olduğunu varsayarsak söz konusu etkinliğin de bu *telosun* belirlediği içsel bir mantığa göre ilerleyen, yani teleolojik bir sürece işaret eden bir kavram olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.¹⁹ Böyle bir bakış açısında ise bilimsel faaliyet olumsuzluk taşımaz. Bilimsel pratikleri bu şekilde tarif eden özselci tutum, bilimi tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse a priori bir biçimde nesneleştirir.²⁰ Oysa empirik olarak da tespit edilebilecek iki durumla bu tutumu eleştirmek ve kabul etmemek mümkündür: “Birincisi, insan ve toplum bilimleri, sorduğu sorular, kullandığı yöntemler ve kapsadığı alanların gösterdiği değişiklikler açısından tarih içinde evrilen bir şey; ikincisi, bu evrim içsel bir mantığa göre gelişen, dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve olumsuzluk göstermeyen bir süreç değil.”²¹ O halde, eğer, sosyal bilimlere dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve ereksel bir zorunluluk gösteren bir süreç değil ise – yani bu bilimlerin özcü bir tanımını vermek doğru değil ise – sosyal bilimleri nasıl tarif edebiliriz? *Nominalist analiz* kavramının devreye girdiği nokta burasıdır. Nominalist analiz iki aşama içermektedir: Bu analizin ilk aşaması, sosyal bilimleri pratiğiyle birlikte ele almayı şart koşmaktadır. Başka bir ifadeyle, “bu bilimleri, ancak uygulandığında, yani pratikte var olan bir şey olarak görmek” nominalist analizin ilk aşamasıdır.²² Böylelikle, sosyal bilimleri, tarihsel olarak aldığı şekillerden bağımsız bir terim öbeğiyle okumak olanaksızlaşmaktadır. Nominalist analizin ikinci aşamasında ise, bu bilimlerin

18 Ferda Keskin, “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 239.

19 A.g.e., s. 239.

20 A.g.e., s. 239.

21 A.g.e., s. 239-240.

22 A.g.e., s. 240.

pratiklerinin kendi tarihsel koşullarında çözümlenmesi gerekliliği belirlemektedir. Bu analiz sosyal bilimlerin “verili bir öz (ya da telos) içeren bir kökeni olmadığını, bugün bulunduğu noktanın ayrı ayrı gelişme çizgilerinin olumsal olarak bir araya gelmesiyle oluştuğunu; bu gelişme çizgilerinin her birinin farklı ekonomik, siyasal, toplumsal güçler arasındaki mücadeleler sonucu ortaya çıktığını ve sonraki süreçte içsel bir mantığın değil, yine bu tür güçlerle etkileşimlerin belirleyici olduğunu; dolayısıyla bu sürecin temel bir öz ya da özdeşliği koruyan bir süreklilik göstermediğini ortaya çıkartacaktır.”²³

IV

Buraya kadar söylenenleri topladığımızda; eğer toplumsal süreçler, dinamikler, ilişkiler ve yapılar; tarihsel ve sürekli değişebilir olduklarından dönüştürülebilir nitelikte iseler ve eğer toplum incelemesi yapan eleştirel sosyal teori; topluma bağımlı, toplumsal ve tarihsel koşullar değiştikçe teori de değişebilir özellikte ise, teorinin bağlantılı olduğu sosyal bilimler dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve ereksel bir zorunluluk gösteren bir süreç değil ve bu bilimlerin tarifi nominalist bir analiz kapsamında verilebilir durumda ise, geriye kalan soru - eleştirel sosyal teori aracılığıyla - sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere müdahalesinin hangi düzlemlerde ve nasıl olabileceği sorusudur. Daha açık ifade edecek olursak, sosyal bilimlerin, toplumsal pratiklere müdahale edebilmesi için ne türden bir bakış açısına kavuşması gerekmektedir? Sosyal bilimlerin için geçerli olabilecek bu yeni perspektifin eleştirel sosyal teori ile bağlantısı/ ilişkisi nedir/nelerdir? Bu soruların yanıtlarını bilimsel etkinlik içindeki önem-bağlamları açısından iki kavrama odaklanarak vermek mümkün: *içkin eleştiri* ve *refleksif perspektif*.

Horkheimer, *Eleştirel ve Geleneksel Kuram* isimli makalesinin giriş kısmında kuram kavramını ele alır ve geleneksel olarak adlandırdığı kuramın eleştirisini sunar. Ona göre “bildik bilimsel araştırmalarda ‘kuram’, bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarında diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin bir toplamı olarak kabul edilir.”²⁴ Bir kuramın geçerliliği, türetilen önermelerin gerçek olaylarla örtüşüp örtüşmediğine bakılarak anlaşılabilir. Gözlem sürecinde deneyim ile kuram arasında çelişkiler varsa, bunlardan birini ya da diğerini gözden geçirmek ve tekrar değerlendirmek gerekir.²⁵ Bu tür bir algılayışta kuram ile deneyimi karşılaştırma çabasının sürekli diri tu-

23 A.g.e., s. 240.

24 Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005b, s. 339.

25 A.g.e., s. 339.

tulması, kuramı gerçeklik karşısında her zaman bir hipotez konumunda bırakmaktadır.²⁶

Kuramın, bir bilimin kendi içinde kapalı önermeler sistemi olarak tanımlanmasının uzantısı olarak bilim de kuramsal çalışmadan doğan, sistematik bir düzen içinde belirli bir nesnelere evreninin tanımlandığı belirli bir önermeler evreni veya dizgesi olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Bu bilim anlayışı çerçevesinde şekillenen kuram tanımını Horkheimer 'geleneksel kuram' olarak adlandırır. Doğa bilimleri, tarif edilen türden bir kuram modelini benimsemiş ve bu model çerçevesinde bilimsel bir yöntem ve yaklaşım geliştirmiştir. Piyasa değeri dalgalı olan sosyal bilimler de, çoğu zaman başarılı olmuş doğa bilimleri örneğini izleme çabasında olmuşlardır. Özellikle sosyal bilimlerin doğa bilimlerini taklit etme çabası içinde olan kuramsal faaliyetlerin merkez üssü doğacı ya da pozitivist sosyolojidir. Doğa bilimlerinin güçlü deneyci geleneği doğacı/pozitivist sosyolojide egemendir. Bu yaklaşım toplum biliminin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşünü kabul eder. Böylelikle geleneksel toplum teorisinin amacı tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi deney ve gözlem süreçlerine odaklanarak yansız/nötr bir bilim inşa etmektir.²⁸ Bu amaç çerçevesinde örgütlenen sosyal bilimsel faaliyet doğa araştırmalarındaki özne/nesne ve olgu/değer ikiliklerini toplum araştırmasına taşır. Geleneksel toplum kuramcılarına göre modern felsefe geleneğinin yapı taşlarını oluşturan düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikilikleri doğal ikiliklerdir. Oysa eleştirel kuramcılar için bunlar arasında oluşan ayrılığın doğal ve mutlak olduğunu düşünmek, bu ikiliklerin birbirleriyle kurduğu tarihsel ilişkileri ve ayrılıkları içindeki diyalektik birliği yakalayamamak demektir. Zaten geleneksel kuramın temel yanılgısı da bu aşamada belirlemektedir. Geleneksel kuram matematiksel formel bir mantıkla hareket etmekte, diyalektik mantığı kullanmamaktadır. Horkheimer, formelliğe hapsolarak özne ve nesneyi, düşünce ve varlığı mutlak şekilde ayıran, bunlar arasındaki ayrımları doğal ayrımlar olarak gören kaba materyalizm olarak da adlandırabilecek ve pozitivist gelenekle ortaklaşan düşünceyi kabul etmez. Maddeciliğin pozitivismle ortak yanı, der Horkheimer, "ikisinin de ancak duyusal yaşantıda verileni gerçek olarak kabul etmesidir. ... Ama maddecilik, duyuları mutlaklaştırmaz. Varolan her şeyin kendini duyular aracılığıyla ortaya koyma gerekliliği, bu duyuların tarihsel süreç içinde değişmediği veya dünyanın sabit yapıtaşları oldukları anlamı-

26 A.g.e., s. 339.

27 A.g.e., s. 340-341.

28 Margaret M. Poloma, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993, s. 13.

na gelmez. ... Teori, hiçbir zaman bütünüyle duyulara indirgenemez.”²⁹ Duyusal yaşantının kendi içinde bile, insan bilincine yansımayan bir özne-nesne etkileşimi sürmektedir; duyular, bu etkileşimin ürünüdür. Horkheimer’ın işaret ettiği nokta, sürecin bu tür kaba ayrımlara izin vermeyecek kadar karmaşık olduğudur. Horkheimer, özne ve nesnenin özdeş olduğunu savunan metafizik türüne de karşıdır. “Maddeciliğin aksine idealizmin temel postülası, der Horkheimer, kavramla varlığın aslında aynı şey olduğu ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebileceği inancıdır.”³⁰ Horkheimer idealizmin bu temel postülasını da kabul etmemektedir. Ancak, o, ne materyalizmi, ne de metafiziği reddetmez. Diyalektikte, onların her ikisine de yer vardır. Marx’ın *1844 Elyazmaları*’nda dediği gibi: “Düşünce ve varlık gerçekten ayrıdır birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler.”³¹

Horkheimer’ın kavrayışında geleneksel ve eleştirel kuramı birbirinden ayırt eden temel hat, kuramın, problemleri bir yapısı olan toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine yardımcı olup olmadığına veya bunun tam aksine onu yerle bir edip etmemesine göre belirlenir.³² Düşünürü göre kuramın ana karakterini belirleyen onun mevcut toplumsal yapıyı eleştirip eleştirmemesidir. Eğer kuram ve malzemesi geleneksel kuramın yaptığı gibi salt bilim içi meseleler olarak kavranır ise böyle bir yaklaşım üstünde yükselen bilimsel faaliyet eleştirel olamaz. Oysa malzemenin kurama etkisi gibi, kuramın malzeme üzerine uygulanması da sadece bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir olaydır.³³ Bu bağlamda düşünüldüğünde geleneksel kuram mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine yerleşmiştir.³⁴ O, “tecrübeyi mevcut toplumdaki yaşamın yeniden üretiminden kaynaklanan sorunlar temelinde örgütler.”³⁵ Şimdi eleştirel teorinin bu özelliğini biraz daha derinleştirelim.

29 Akt. Orhan Koçak, “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akl Tutulması* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 33; ayrıca bkz. Max Horkheimer, “Materyalizm ve Metafizik”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005e, s. 44 vd.

30 Koçak, 1998, s. 28; ayrıca bkz. Horkheimer, 2005e.

31 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

32 Göran Thernborn, “Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu* (içinde), ed. H. Emre Bağçe, çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 19.

33 Horkheimer, 2005b, s. 346.

34 Thernborn, 2006, s. 19.

35 Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram Yazısına Ek”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005c, s. 390.

V

Eleştirel sosyal teoriyi diğer (geleneksel) toplum teorilerinden ayıran iki önemli unsur vardır. Bunlardan ilki eleştirel sosyal teorinin ideoloji eleştirisiyle birlikte gitmesi, diğeri de ilkinin bir sonucu olarak eleştirel sosyal teorinin benimsediği epistemolojik yönelimin toplumun özgürleşimini amaçlamasıdır. Raymond Geuss, *Eleştirel Teori* adlı kitabında Frankfurt Okulu üyelerinin *ideologiekritik* kavramsallaştırmasını kullanarak aslında üç tez savunduğunu iddia eder:

“1. Radikal toplum eleştirisi ve toplumun hakim ideolojisinin eleştirisi (İdeologiekritik) birbirinden ayrılamaz; tüm toplumsal araştırmaların nihai hedefi toplumun bir eleştirel teorisini geliştirmektir ve ideologiekritik bu eleştirinin ayrılmaz bir parçasıdır; 2. İdeologiekritik yalnızca bir ‘ahlâki eleştiri’ biçimi değildir, yani ideolojik bir bilinç biçimini kötü, ahlaksız, nahoş vb. olduğu için değil; yanlış olduğu, bir vehim biçimi olduğu için eleştirir, ideologieritik’in kendisi bilgisel bir girişim, bir bilgi biçimidir; 3. İdeologiekritik (ve böylece parçası olduğu toplumsal teori de) bilgisel yapısı bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinden farklıdır ve tam analizinin yapılabilmesi, (kendine doğa bilimlerinin çalışmasını model alan) geleneksel empirizmden devraldığımız epistemolojik görüşlerde temel değişimler gerektirir.”³⁶

Bu üç madde eleştirel toplum teorisinin temel özelliklerini özetlemektedir. İlk madde eleştirel toplum teorisinin ideoloji eleştirisi olduğunu ve bu nedenle ideoloji eleştirisinden ayrı düşünülemediğini vurgulamaktadır. Bunun nedeni toplumsal gerçeklikte yer alan bir ögenin eleştirisinin ancak bütünsel çerçeve içinde kalırsa gerçekleştirilebileceği fikridir. Bu bütünsel çerçevenin içinde toplumun hâkim ideolojisi de yer almaktadır. İdeoloji, bir bakıma toplumsal varlığın bilincidir; ama giderek bu varlıktan bir sözde-bağımsızlık kazanır ve doğrusu tam da bağımsızlığını ilan ettiğinde, bilinç ideolojikleşir. Bu bağlamda, ideoloji, ‘gerçeğin’ ötesinde simgesel bir üretimdir.³⁷ Ama bu ötede olma özelliği, ideolojinin gerçeklikle bağlarını kopardığı anlamına gelmez; tam tersine, bu nitelik ne kadar çok vurgulanırsa, ideolojik tutum o oranda gerçeklik kazanarak hayatiyet bulma olanağına kavuşur. İdeoloji, bu aşamada sadece bir yanılsama değil, toplumsal ilişkilerde somutlaşmış ve bu somutluk üzerinden ifade edilmekte olan bir şeydir. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ideolojinin kendisi ancak toplumsal

36 Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s. 44-45.

37 Çiğdem, 2006, s. 93.

ve bütünsel bir çerçevede analiz edilebilir. Bu analiz, ideolojinin olumsuz karakterinin olumsuzlanması üzerinden yapılmalıdır. Toplumsalın kuruluşunda önemli bir işleve sahip olan ‘ideoloji’ aslen olumsuz bir ögedir, çünkü varlığı, insanların gerçek varoluş şartlarını çarpıtılmış ya da tersine çevrilmiş bir kavramsal sözlükle düşündüğünü göstermektedir; yanlıdır çünkü gerçekliğin şu ya da bu biçimde yorumlanmasının ‘egemen’ özel çıkarlara denk düştüğünü ifade etmektedir.³⁸ Bu çerçevede, bu çarpıtılmışlığı ve yanlılığı açığa çıkartarak özgürleşimi mümkün kılma amacını benimseyen toplumsal araştırmaların nihai hedefi olan toplumun eleştirel bir teorisini inşa etme görevi ideoloji eleştirisi olmadan yürütülemez.

İkinci madde, ideoloji eleştirisinin epistemolojik bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda ideoloji eleştirisiyle birlikte giden eleştirel sosyal teorinin de epistemolojik bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu karakter, eleştirel teorinin, özgürleşim ekseninde toplumsalın yeniden yapılandırılma sürecinde bilgi teorisi olarak kurulduğunun bir işaretidir. Onun bilgisel bir girişim olması, mevcut toplumsal gerçekliği *sadece* birtakım ahlaki normatif idealler veya ahlaksızlık söylemleri bağlamında değil aynı zamanda epistemolojik bir çerçevede sorguladığını ve bu epistemolojik sorgulama aracılığıyla değerlendirdiğini göstermektedir. Bu sorgulama ve değerlendirme mevcut gerçekliğin çarpık yapısını, bu yapının yaratmış olduğu çarpık kavramsal dünyayı ve bu kavramsal dünyanın ürettiği önermelerin ve düşünce dizgelerinin yanlışlığını inşa etme amacı taşımaktadır. Bu amaç çerçevesinde Frankfurt Okulu düşünürleri *içkin eleştiriyi* benimsemişlerdir. İçkin eleştiri, toplumun genel olarak durumu ve ideolojik öğelerin meşrulaştırılması arasındaki gerilimi epistemolojik açıdan dile getirme ve sergileme niyetini taşıyan bir eleştiridir. Bu bağlamda niyeti, eleştirel toplum teorisinin amacıyla ortaktır. İçkin eleştiri, gücünü, birtakım eleştirel faaliyetlerin yöntem olarak benimsediği ahlaksal ilkelerle ilgili bir dogmatizmden almaz. Onu bu dogmatizmden kurtaran, epistemolojik açılımı ve bu açılımda diyalektik eleştiriyle kurduğu bağıdır. Diyalektik eleştirinin konumu bir tür konumsuzluk olduğundan; o, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını genişletir. İçkin eleştiri ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezi farkı gözden kaçırılmadan tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek demektir.³⁹ Ancak, olumsuzlama unsuru üzerinden işleyen bu eleştiri düşünümüne hapsolarak yetersiz kalır. Düşünümüne hapsolmak, bir bakıma zihnin kendi sınırlarına hapsolmak demektir. Zihnin kendi faaliyetleriyle sınırlanan içkin eleştiri tanıklık ettiği varo-

38 A.g.e., s. 94.

39 Koçak, 1998, s. 42.

luşu değiştirmek için hiçbir şey yapamaz.⁴⁰ Bu yetersizliği yeterliliğe dönüştüren şey ise diyalektik eleştiridir. Ne kurtarıcı ve idealize edici eleştiri tarzıyla birlikte olabildiği ne de toplumu kurmaca bir mutlaklıkla karşılaştırıp aşkınlığın içinde yer alabilen diyalektik eleştiri, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını aşmasına yardımcı olur.⁴¹ Böylelikle diyalektik bakışla sınırları genişletilen içkin eleştiri, varolan ile varolan durumun kendi kavramsal ilkelerinin iddialarını karşılaştırmanın ötesine geçerek bütünsel bir nitelik kazanır. Eleştiri, bu aşamada bir bütün olarak toplumun bilgisi ve zihnin bundaki payı ile, ele aldığı nesnenin özgül içeriğindeki iddia arasındaki ilişkiye yönelir.⁴² Bu yolla, eleştirinin epistemolojik vurgusu derinleşir. Bu derinlik, eleştirel toplum teorisinin mevcut gerçekliğe hapsolmesini engeller. Dolayısıyla gerçekliğin dönüşümü sadece ahlâksal ilkeler bağlamında sunulan bir eleştiriyle değil epistemik açıdan gerçekleştirilen bir eleştiri aracılığıyla da mümkün hale gelir. Bu çerçeveden bakıldığında eleştirel kuram geleneğine göre epistemik eleştirinin ahlâki eleştiriden daha verimli olduğu söylenebilir. Bunun nedeni epistemik içkin eleştirinin, gerçekliğin ve bilincin çarpık resmine ‘içeriden’ bakmasıdır. Oysa mevcut gerçekliğin kurucusu olan hâkim ideolojinin yaratmış olduğu bilinç durumunu ve içeriklerini birtakım ahlaki idealler çerçevesinde ‘dışarıdan’ irdeleyen perspektif mevcut gerçekliği aşkın bir biçimde yargılamaktadır. Bu tür bir eleştiri tarzı Frankfurt Okulu düşünürlerine göre çoğu zaman başarısız kalmaya mahkum bir tarzıdır.

Geuss’un son maddede vurgulamaya çalıştığı nokta ise eleştirel toplum teorisyenlerinin benimsedikleri epistemolojik perspektifin özellikleriyle ilgilidir. İdeoloji eleştirisi ve parçası olduğu eleştirel teori de epistemolojik karakteri bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinin bilimsel yapısından farklıdır. Bu farklılığın sonucu olarak da doğa bilimlerinin üzerinde yükseldiği empirist epistemolojik geleneğin ilkeleri ve kavramlarıyla insan ve toplum bilimlerinde eleştirel bir toplum teorisi inşa edilemez. Bu nedenle mevcut empirist geleneğin ilkeleri ve kavramları ışığında gelişen kimi toplum teorileri Frankfurt Okulu düşünürlerince sürekli eleştirilmişlerdir. Aslında bu eleştirilerin temel hedefinde pozitivist düşünce vardır. Pozitivizm, bilim felsefesi bağlamında⁴³ geniş anlamda şu üç koşulla açıklanabilir: “1. Tüm nesnelere uygulanabilen bir tek bilim yön-

40 J. M. Bernstein, “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (içinde), çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 32.

41 A.g.e., s. 32.

42 A.g.e., s. 32.

43 ‘Bilim felsefesi bağlamı’ vurgusunu yapmanın nedeni özellikle Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse’un pozitivizmi, sadece bilimsel faaliyetlerin yürütüldüğü alanlardaki teorik açılımları yüzünden değil aynı zamanda bir tutum olarak toplumun her yanına yayılmış ideolojik bir form olarak algılayıp eleştirmelerinden kaynaklanmaktadır.

temi vardır. 2. Tüm bilimlere örnek olması gereken gelişmiş doğa bilimlerinin, özellikle matematiksel fiziğin, yöntemidir. 3. Bilimsel açıklamalar nedensel olup, gözlemlenmiş olguların varsayılmış genel yasalardan türetilmesi biçimindedir.⁴⁴ Okul düşünürleri bu üç koşulun tümüne birden karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın hareket noktası empirist/pozitivist yaklaşımdaki tüm varolma biçimlerini aynı kategoriye yerleştirerek onları sabitleştirme eğilimiyle ilgilidir. Pozitivist anlayış, bu yolla, yani tüm varlık biçimlerini aynılaştırarak ve sabitleyerek tüm bilimler için geçerli olabilecek tek bir yöntem inşa edebileceğine inanmıştır. Bu yöntemin kaynağı doğabilimlerinin matematiksel-fizik yöntemidir. Bu yöntem pozitivist düşünceye göre insan ve toplum bilimlerinde de uygulanabilir niteliktedir. Eleştirel kuramcılara göre matematiksel-biçimsel mantıktan hareket eden bu yaklaşımda temel problem diyalektik perspektifin eksikliğidir. Bu eksiklikten dolayı empirist/pozitivist gelenek, özne ve nesne ya da olgu ve değer gibi ikilikleri mutlak ikilikler olarak görmüş, bu mutlaklığı aşmak için ya bu ikilikleri birbirinden tamamıyla ayırmaya ya da bunları birbirine indirgemeye çalışmıştır. Böylelikle de tüm öznelere durağanlaştırmış, tüm nesne türlerini de sabitleyerek doğallaştırmıştır. Horkheimer'ın diyalektik materyalist anlayışına göre kavram ve nesne, düşünce ve gerçeklik arasında kapanmaz bir açıklık vardır. Ancak bu açıklık sabit değil tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuştur. Dolayısıyla bu ikilikler arasındaki ilişkiler doğal değil sürekli değişmekte olan ve değişime açık ilişkilerdir. Bu yüzden - özellikle sosyal bilimlerde ve insan bilimlerinde⁴⁵- bu ikilikleri zamandan ve uzamdan ayırarak ele almak hatalıdır. Aynı şekilde bu ikilikler arasındaki gerilimi aşmak için onları özdeşleştirmeye çalışmak da yanlıştır çünkü bu tür bir girişimin sonucu her zaman indirgemeci bir yaklaşımı içinde barındıracaktır. Bu nedenlerden dolayı, tüm nesnelere uygulanabilecek tek bir yöntem arayışına girmek - bilimde birlik sağlamaya çabalayan bu arayış ister linguistik olsun, ister disiplinler, ister metodolojik veya ontolojik olsun - ve bu yöntemi doğa bilimlerinin matematiksel fiziğin yöntemini örnek alarak örgütlemek sakıncalıdır çünkü saydığımız ikilikler toplumsal ve tarihsel sürecin birbirlerine bağımlı, ancak idirgenemez yönlerinin ifadeleridir.⁴⁶ Doğa ve tin bilimleri bağlamında tını doğaya indirgemek ne kadar yanlışa, doğayı da tine indirgemek o kadar yanlışa-

44 Akt. Teo Grünberg-David Grünberg, "Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması", *Cogito*, sayı: 36, İstanbul 2003, s. 124.

45 Sosyal ve beşeri bilimlerin yapısı ve incelemekte olduğu nesnelere ötürü (örneğin toplumsal kurumları düşündüğümüzde bunlar doğal fenomenlerden yapıca farklıdır, bir anda kendiliklerinden ortaya çıkıp sonra yine kendiliklerinden sönümlenmezler) bu alanların çalışmalarında doğa bilimlerine nazaran daha dikkatli ve hassas davranmak gereklidir.

46 David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 199.

tır.⁴⁷ Tekçi herhangi bir ilkeye indirgenemeyecek olan bu ikilikler aynı zamanda toplumsal ve tarihsel olarak üretilmiş olduklarından onları toplumsal ve tarihsel bağlamından kopartarak incelemek de hatadır. Bu hatadan kaçınmanın yolu her düşüncenin, idenin, teorinin ya da tikelin toplumsal bütünü kendisiyle süreçsel bir ilişkide olduğunu unutmamaktır.⁴⁸ Tekler bütünlü iç içe geçmiş durumdadır. Bunları birbirinden dogmatik bir şekilde ayırmaya yönelik bir soyutlama faaliyeti çoğu zaman incelenmekte olan kavramları ve teorileri yetersiz, boş ve yanlış hale getirebilir. Bu nedenle ideoloji eleştirisi ve onun kapsayıcısı olan eleştirel toplum teorisi mevcut bir durumu ya da olayı birçok farklı perspektiften açıklamaya çalışır. Bu açıklama girişiminde de kendisinin toplumun bir parçası, bütünü bir ögesi olduğunu asla unutmaz. Bu nedenle, eleştirel teori her zaman ve koşulda eleştirisini yaptığı toplumun bir parçası olduğunun bilinciyle hareket eder. Toplum dönüştükçe teori de dönüşmekte, teori toplumu içkin bir şekilde eleştirdikçe toplum değişime açık olduğundan dönüşüme uğrayabilmektedir. Horkheimer, 1935 yılında yazdığı *Hakikat Sorunu Üzerine* isimli makalesinde, teori ve teorinin nesnesi arasındaki karşılıklı bağlantıyı göremeyen bilim insanlarına ilişkin şunları söyler:

“Bir defada sonsuza dek açıklanmasının, düşüncenin görevini oluşturacağı ebedi bir dünya bilmecesi, bir dünya gizemi yoktur; hem bilen insanların ve nesnelere sürekli değiştiğini hem de kavram ile nesnel gerçek ile aşılabilir gerilimi görmezden gelen ve düşüncüyü büyülü bir kuvvet olarak bağımsızlaştırıp fetişleştiren bu görüş, günümüzde dünyayı rasyonel çalışma yoluyla değiştirme yeteneksizliklerini hissettikleri için evrensel reçeteler arayan, bu reçetelere salıntılı bir biçimde sarılan, bunları tekdüze bir biçimde ezberleyen ve yineleyen bireylerin ve grupların dar ufkuna denk düşer.”⁴⁹

Bu ilişkinin farkındalığı teorinin refleksif/düşünümsele⁵⁰ bir teori olduğunun açık göstergesidir. Refleksif eleştirel teori kendi kökenlerinin farkında olan teoridir. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle eleştirel teori, hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir.⁵¹ Dolayısıyla bu farkındalık bilinci üzerinden teorinin, hem ken-

47 A.g.e., s. 199.

48 A.g.e., s. 199.

49 Max Horkheimer, “Hakikat Sorunu Üzerine”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005d, s. 183.

50 Literatürde bu kavram zaman zaman ‘dönüşlü’ olarak da geçmektedir.

51 R. A. Morrow-D. D. Brown, *Critical Theory and Methodology*, Sage, London 1994, s. 5-6.

disinin hem de içinde olduğu koşulların eleştirisini verebilmesi mümkün olabilmektedir. Bu eleştiriye yapabilmemesinin ilk koşulu ise kendisinin de toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğunu kabul etmesidir. Bu bağlamda her toplum teorisinin temel bir görevi;

“yalnızca toplumsal kurumlar ile pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları araştırmaktır: en dar anlamıyla yalnızca ‘toplumsal gerçekliği’ değil, aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçası olan ‘toplumsal bilgi’yi de araştırmak. Dolayısıyla eksiksiz bir toplum teorisi, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacaktır. Yani, bir toplum teorisi (başka şeylerin yanı sıra) faillerin toplum hakkında taşıdıkları inançlar hakkında bir teoridir, ama kendisi de böyle bir inançtır. Dolayısıyla bir toplum teorisi toplum içindeki faillerin taşıdıkları inançların tümünü açıklayacaksa kendisinin de böyle bir inanç olarak açıklamasını vermek zorunda olacaktır. Bir toplum teorisi eğer kendi ‘köken bağlamı ile uygulama bağlamını’ belirttik bir şekilde açıklıyorsa bu teorisinin ‘dönüşlü bir bilimsel yapısı’ olduğu söylenir.”⁵²

Bir toplum teorisi ancak bu şekilde tanımlanırsa eleştirel olabilir. Onun kendisi üzerine düşünmesi ideoloji eleştirisinin de bir önkoşulu gibidir. Kendi üzerine düşünme, parçası olduğu gerçeklik üzerine düşünerek oradaki çarpıklığı görebilme demektir. Gerçekliğin çarpık resmini ve bu resmin yaratmış olduğu yanlış bilinci algılayan eleştirel toplum teorisi bu durumun içkin bir eleştirisini sunar. İçkin ve diyalektik eleştiriyle hareket eden reflektif eleştirel sosyal teori böylelikle öznelerin de kendi kendilerinin üzerine düşünebilmelerinin yolunu açar. Bu yola adım atan özne kendi kökeninin farkına vararak artık kendi bilinci üzerine düşünmeye başlar. Bu düşünme doğrudan kişiyi özgürleştirmese de özgürleşimin kapısını aralar. Özneler, bu yolla, toplumsal yaşamdaki gizli zorlamaların ve bu zorlamaları perdeleyen kimi yanılsamalı unsurların farkına varabilir. Bilinçte yaşanan bu derin ve köklü değişiklik aynı zamanda bu zorlamalardan kurtulmak için hangi çıkarların peşinden koşulması gerektiği sorgulamasını da harekete geçirir. Böylelikle kişisel çıkarlar ile toplumsal çıkarların ‘iyi yaşam’ ekseninde birlikteliği düşünülebilir bir konuma gelir. Bu da toplumun özgürleşimine giden yolu göstermektedir. Özgürleşim, bu bağlamda eleştirel toplum teorisini diğer bilimsel teorilerden ayıran temel ölçüttür. Eleştirel sosyal teori toplumda özgürleşmeyi ve aydınlanmayı amaçlamaktadır.⁵³ Bu amaç, eleştirel teorisinin benimsemiş olduğu epistemolojik çerçevenin bir sonucudur.

52 Geuss, 2002, s. 86.

53 A.g.e., s. 85.

VI

Sonuç olarak, bilim eleştirisinde yapılması gereken geleneksel kuram eleştirisi ile birlikte bilimin amaçlarını iyi yaşam öğretisi ile buluşturmalıdır. O halde, tüm bu görüşler ışığında çalışmamızın temel sorusunu yinelersek eleştirel sosyal teori aracılığıyla sosyal bilimlere önerilebilecek yeni perspektifte şu noktalar vurgulanabilir: a) Sosyal bilimler geleneğinin tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuş olduğu ve bu konumun değiştirilebilir olduğu bilinciyle, bilimsel faaliyetin özcü tutumu – nominalist bir analiz ekseninde - eleştirilmeli, özellikle bu eleştiri özcülüğün beslendiği doğalcı-pozitivist (klasik Aydınlanmacı) yaklaşıma yönelmelidir, b) bilimsel etkinlik refleksif perspektif içermeli, yani bir anlamda içkin eleştiri kendi üzerine de yansımalıdır, c) refleksif perspektif aracılığıyla sosyal bilimler kendi tarihsel kökenlerine dönmeli, geleneksel kuram ve uygulamalarının bilinçli bir eleştirisini vermelidir, ve d) bu eleştirel faaliyetlerle, bilim, toplumsal eylem ve pratiklere nasıl müdahale edebileceğini tartışmalı ve bu tartışmaları da – amaçları ve değerleri nesnel aklın ışığında yeniden değerlendirerek - daha iyi bir yaşam kurulmasının olanakları üzerine düşünerek gerçekleştirmelidir. Çünkü iyi yaşam öğretisi, hem modernitenin kimi değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni teorik çerçeveyi pekâlâ kapsayabilir ve bu bağlamda, bu çerçevenin sunduğu tartışma düzleminde bize yeni olanaklar sunabilir. Ancak bu aşamada unutulmaması gereken unsur daha iyi bir yaşam arzusunun teleolojik kaygılardan beslenmediğidir. İyi yaşam arzusu bilimsel faaliyetin özüne ait nihai bir erek olamaz, ancak politik bir tercih olabilir. Ve elbette ki bu politik tercih, sosyal bilimlerin geleceğini şekillendirecek etkenler sıralamasının ön saflarında yer almaktadır.

Özet

11 Eylül sonrası dünyadaki değişim hareketinin teorik düzlemdeki en önemli sonuçlarından biri postmodernist söylemin gerilemesidir. Bu iddianın, kanımca, biri teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. Teorik gerekçesi, postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısöküme uğratılmış olması, dolayısıyla teorik zeminde, yapısöküme uğratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90'larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanmış olan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemiş olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki başıboşluğun postmodernist söylemdeki karşılığı olan 'sınırsız doğrular kümesinin' yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlandırılmış olmasıdır. Postmodernist söylemin gerilemesinin hem modernitenin önemli

değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağını doğurduğu iddia edilebilir. Çalışmada - bu tespit çerçevesinde – eleştirel sosyal teorinin katkısı bağlamında sosyal bilimlerin geleceği tartışılacaktır. Eleştirel teori ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin soruşturulacağı bu tartışmada; sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere nasıl müdahale edebileceği *nominalist analiz*, *içkin eleştiri* ve *refleksif perspektif* kavramları aracılığıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: teori, sosyal bilimler, içkin eleştiri, yöntem, nominalizm, refleksif perspektif, ideoloji, politika.

Abstract

Rethinking The Future Of Social Sciences

One of the most significant theoretical consequences of the change in the world in the post-September 11 period is the decline of the postmodernist discourse. In my opinion, this claim has two (theoretical and practical) justifications. Theoretically, with postmodernism, all the theories, concepts and structures within modernist ideology have been deconstructed and there is nothing left to deconstruct. Practically, to a great extent, the political vacuum experienced in the 1990s in the world has been filled in with security policies pursued by the main elements of the West under the leadership of the United States and ‘cluster of unlimited truths’ which corresponds to this deviousness has been confronted with a new logic of truth regime. Arguably, the decline of postmodernist discourse has created the opportunity to find a new framework that brings together both the significant values of modernity and the rightful criticisms of postmodernism. In line with this, this study will discuss the future of the social sciences within the context of the contributions of the critical social theory. The relationship between critical theory and social sciences will be investigated and the ways of intervening in the social practices with social sciences will be discussed through the concepts of *nominalist analysis*, *immanent critique* and *reflexive perspective*.

Keywords: theory, social sciences, immanent critique, method, nominalism, reflexive perspective, ideology, politics.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., “Society”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. F. Jameson, Routledge, London/New York 1989, s. 267-275.
- Benhabib, S., *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

- Bernstein, J. M., “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (içinde), çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Carr, E. H., *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Çiğdem, A., *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Durkheim, E., *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, t.y.
- Geuss, R., *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002.
- Grünberg, T. & Grünberg, D., “Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması”, *Cogito*, 36, s. 124-141, İstanbul 2003.
- Heidegger, M., *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara 1994.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990.
- Horkheimer, M., “Notes on Science and the Crisis”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Matthew J. O’Connell, Routledge, London/New York 1989a, s. 52-57
- Horkheimer, M., “The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Peter Wagner, Routledge, London/New York 1989b, s. 25-36.
- Horkheimer, M., *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O’Connell, The Continuum Publishing, New York 2002.
- Horkheimer, M., “Felsefenin Toplumsal İşlevi”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005a, s. 466-484.
- Horkheimer, M., “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005b, s. 339-389.
- Horkheimer, M., “Geleneksel ve Eleştirel Kuram Yazısına Ek”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005c, s. 390-398.
- Horkheimer, M., “Hakikat Sorunu Üzerine”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005d, s. 167-211.
- Horkheimer, M., “Materyalizm ve Metafizik”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005e, s. 16-49.
- Husserl, E., “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, *Avrupa’nın Krizi* (içinde), çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.

- İnsel, A., İktisat İdeolojisinin Eleştirisi, Birikim Yayınları, İstanbul 2006.
- Keskin, F., “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 239-242
- Koçak, O., “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akıl Tutulması* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 7-52.
- Magee, B. (der.), *Yeni Düşün Adamları*, ed. Mete Tunçay, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Marx, K., *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 2003.
- Morrow, R. A. & Brown, D. D., *Critical Theory and Methodology*, Sage, London 1994.
- Poloma, M. M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.
- Soykan, Ö. N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000.
- Thernborn, G., “Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu* (içinde), ed. H. Emre Bağçe, çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 19-54.

İNSANÎ VARLIĞIN HAKİKAT ARAYIŞI

Fazıl KARAHAN*

Madde, bitki, hayvan ve insan gibi varlıkların ince yapılarına (hücre ve atomlarına vs.) inildiğinde ortak özellikler taşıdıkları görülür. Ama bunlardan her biri bu ince yapılarından farklı olarak bir bütünlüğe sahiptir ve bu bütünlüğüyle diğerlerinden ayrılır. Meselâ su oksijen ve hidrojenden oluşmakla birlikte oksijen ve hidrojenden farklı bir varlıktır. Su, içinde oksijen veya hidrojen bulduran varlıklarla oksijen ve hidrojeni içermek bakımından ortak özellikler taşıyabilir ama su bir bütün olarak farklı bir varlıktır ve bu özelliklere de indirgenemez. Bunun gibi insan da ince yapılarına inildiğinde hayvan, bitki ve maddeyle ortak özellikler taşır, ama insan hayvan, bitki veya maddeye indirgenemez. Bu varlıkların hepsi birer bütün olarak ayrı varlıklardır. Bio ve psyche yönleri bakımından ince ayrıntılarına inildiğinde insan, hayvanlarla bazı benzerlikler taşırsa da bi-yopsişik bütünlüğe sahip bir varlık olarak onlardan farklı bir varlık formudur.¹ Farklı bir varlık formu olan insanî varlığın en önemli özelliği gaye ve anlam boyutudur. İnsanî varlığın ruhsal hayatı, gayesi ile belirlenir. Belli bir gayeye yönelmedikçe, hiçbir insanî varlığın düşünmesi, istemesi ve hayal kurması mümkün değildir.² Anlam boyutu, İnsanî varlığın fikrî ve fiilî bütün hayatına yön verir. Anlam arayışıyla insanî varlık, sorular sorar ve bu soruların cevaplarına ulaşmaya çalışır. Ulaştığı cevaplar da onun değerler alanını oluşturur. İnsanî varlık, ulaştığı, cevap verdiği anlam ya da değer in isabeti derecesinde hakikate yaklaşır ve buna göre hayatına yön verir. Gayelerinin ne olduğu kesinlikle bilen az sayıda insanî varlık vardır.³ Anlam arayışı içindeki insanî varlığın hakikate yürüyüşünün fenomenoloji, ontoloji, mantık ve metot bakımından ele alınması felsefenin en temel görevidir.

Ben neyim, ne türlü bir varlığım? Kimim? Nereden geldim? Doğmadan önce neydim? Nereye gidiyorum? Yaşamın anlamı nedir? Ölüm bir mutlak son mudur? Ölüncü ne olacağım? Bu insanlar, Dünya, Evren, bütün bu varlıklar nasıl

* Öğr. Grv. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, fkarahan@pamukkale.edu.tr.

1 Takıyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 220-236

2 Alfred Adler, İnsan Tabiatını Tanıma, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 1998, s.118

3 Alfred Adler, a.g.e., s. 120

oluştı, nasıl var oldu? Var olanlar sonlu mu, sonsuz mu, ezeli mi, ebedî mi? Sonsuz, ezeli ve ebedî bir varlık var mıdır?

“Ben neyim?” sorusuna insanî varlık, hiçbir gözlem yapmadan doğrudan benlik ve şahsiyetinin bilincine vararak “ben benim” diye cevap verir.⁴ İbn Sinâ (980-1037) “insan-ı tair” örneğinde, insanî varlığın dış âlemden hiçbir şey görmeden, hatta kendi bedeni ile temas etmeden, kendi benliğinin bilincine sahip olduğunu belirtir.⁵ Ben neyim? Sorusundan, “Ben ne türlü bir varlığım? Sorusuna geçen insanî varlıklar, her varlığın birbirinden farklı olduğu, varlıkların grup grup ayrıldıkları, kendilerinin bu gördükleri varlıklardan farklı ve ayrı olduklarını göreyerek “Ben insanım” diye cevap vermektedirler. Burada şu sorular akla gelir: İnsanları ve diğer varlıkları birbirinden farklı ve grup grup yapan nedir? Bu ayrım niçin, ne zaman ve nasıl gerçekleşmiştir? Ayrıca “Ben insanım” şeklindeki bu en basit çıkarımı insanoğlu ilk olarak ne zaman yapmıştır? Yani ilk olarak ne zaman “Ben insanım” demiştir?

“Ben kimim?” sorusuna insanlar anne, baba ve atalarını sayarak veya sahip oldukları kültürel ve manevî değerlerden (dil, din, ahlâk, örf, adet, teknik vs.) bahsederek cevap verirler. O halde, insanların ilk atası, ya da ataları kimlerdir? Bir kişi mi? Bir grup mu? Yoksa farklı varlıklar mı? Diğer taraftan, kültürel ve manevî değerlerin kaynağı ve belirleyicisi nedir veya kimdir?

Kesin olan bir şey var ki, bu da doğum ve ölümün varlığıdır. Doğum ve ölüm inkâr edilemez bir gerçektir. Ölümden kaçış yoktur. Doğum ve ölüm beraberinde kaçınılmaz olarak şu soruları getirir: Ben nereden geldim? Doğmadan önce neredeydim, neydim, nasıldım? Ölüm nedir, nasıl bir şeydir? Ölünce ne olacağım? Ölüm mutlak son mudur? Yaşamın bir anlamı var mıdır? Ben, bu insanlar, şu gördüklerim, bu dünya, bu evren, bu varlıklar hayal ya da gerçek, ama bir şekilde varlar. Bütün bu varlıklar ilk nasıl, ne zaman ve niçin var olmuşlardır, halen niçin ve nasıl var olmaktadır? Yoksa ezelden beri var mıdır? Bir gün yok olacaklar mı? Yoksa ebediyen var olacaklar mı? Bu varlıklarda bir düzen bir gaye var mıdır? Bütün bu sorular insanoğlunun sormadan edemediği, geçmişten bugüne kafasını meşgul eden temel sorulardır.⁶

İnsanî varlıkların bu sorulara verdikleri cevaplar, onların yaşam tarzlarını, inançlarını, dinlerini, kültürlerini, örflerini, adetlerini, kimliklerini, kişiliklerini, ahlâklarını, haklarını, hukuklarını, siyasetlerini, devletlerini, ekonomilerini,

4 Lord Nordtbourne, Modern Dünyada Din, çev. Şhabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 72

5 Hilmi Ziya Ülken, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, Cem Yayınevi, 4. Basım, İstanbul, 1993, s. 113

6 Takiyettin Mengüşoğlu, age. s. 225

kaderlerini belirleyecek derecede önemli bir rol oynarlar. Öyle ki bu sorulara verilen cevaplar çerçevesinde kutuplaşmalar oluşmuş, insanlık tarihinde savaşlara da sebebiyet vermiştir. İnsanî varlık hâlâ bu endişe içinde yaşamakla karşı karşıyadır.

Kısaca bu sorulara verilen cevaplar insanî varlığın hemen bütün alanlarını ilgilendirmekte ve belirlemektedir. En ilkelinden en modernine, bütün insanların kafasını meşgul eden bu sorular, felsefe ve dinlerin ortak sorularıdır. Hatta bilimlerde de bu sorulara cevap aramaktan kendini alamazlar. Felsefe, din ve bilim farklı alanlardır ve her birinin cevap tarzı, sorulara cevap arayışı birbirinden farklıdır.⁷

Felsefe bu sorulara “niçin?” sorusu bakımından cevap vermeye çalışır ve akılla, insan aklının gücü ölçüsünde rasyonel, tutarlı, mantıkî ve burhanî cevap arar. Bu yüzden felsefe olgulara değil, olguları aşan alana yönelir. Bu noktada filozof kendisinden önceki düşünürlerin, kültürlerin birikiminden, din ve bilimden de yararlanabilir. Hilmi Ziya Ülken’in dediği gibi felsefe, tabiat ve insan bilimleri veya değerlerden (sanat, ahlak, din, bilgi, vb.) birine veya bütününe indirgenemez; bunların konuları ve alanları farklıdır. Felsefe, bunlar üzerine derin bir bakışla kendi alanını kurar. Bu yüzden bu alandakiler filozof olmamakla beraber felsefesiz de olamazlar. “*Filozof gören, tahlil eden, yaşayan değil; görülen, tahlil edilen, yaşanan üzerinde düşünen, derinleşen ve bunların ilk köklerine nüfuz eden kimsedir.*”⁸

Felsefe “niçin?” sorusuna, bilim ise “nasıl?” sorusuna cevap vermeye çalışır.⁹ Bilim “nasıl?” sorusuna akılla insan aklının gücü ölçüsünde rasyonel, tutarlı, mantıkî ve burhana dayalı olgusal cevap arar. Çoklarının iddia ettiğinin aksine bilim ve felsefe olgu, gözlem ve deneye müracaat etmek bakımından değil; olgu deney ve gözleme müracaattaki amaçları bakımından ayrılırlar. Bilimin amacı olguları ve yasaları, onların nasıl olduklarını keşfetmek, anlamak ve açıklamaktır. Bilim “*Doğada olup biten olayları, doğüstü kuvvetlerin varlığını tasarlayarak değil, gene doğal olaylara başvurarak açıklamaya gider*”¹⁰ Bilim bir anlama bulma ve doğrulama yöntemini uygular. Bilim olgusal doğrulamayla kendisini

7 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2007, s. 18-31

8 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: LXXXV, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s. 29; bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001, s. 10–14. Ayrıca bkz. Fazıl Karahan, Hilmi Ziya Ülken’de Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 2-8

9 Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 85

10 Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 1985, s. 12

sınırladığı için mitolojik, dinî ve metafizik cevaplar ile ilgilenmez hatta bu doğrulama yöntemi yüzünden onları dışarıda bırakır. Bilimin önermeleri olgusaldır, matematiksel bir formülasyona dayanır ve buradan hareketle herkesin kabulünü öngörür.

Felsefenin amacı keşfedilen olgu ve yasaların niçin olduklarını, olguların gerisindeki nedenleri keşfetmektir. Bu yönüyle felsefe bilimlerin sebebidir, kaynağıdır. Hatta bu açıdan *“Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir”*¹¹ diye tarif edilir. Felsefe, bilimin ulaştığı hakikatleri değerlendirerek, bilimi aşan bir sorgulamaya girer. Bilim ve felsefe her ikisi de akıl yürütme metodunu, mantık ve burhanı kullanırlar. Her ikisi de hakikati, kesin bilgiyi arar. Nitekim bilim ve felsefenin bu hakikat yoldaşlığını eskiler şöyle anlatırlar: *“Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir. Yani bu âlemde şanı yüce yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak felsefenin temel görevidir. Eğer söz konusu âlemde bir şey varsa onun hakkında sorulacak sorunun cevabı nedir? O (akıl) bedendeki nefis gibi bir şey midir? Yani nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmek mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir, görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek mümkün değildir. Görünmeyen âlemi bilmek de ancak bu âlemde onun varlığını gösteren düzen ve eserlerle mümkün olur.”*¹² Görülüyor ki bilimin de, felsefenin de gayesi insan gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini mahiyet ve sebeplerini bulmaya çalışmaktır. Felsefenin aradığı hakikat ile bilimin aradığı hakikat birbirinden farklıdır, fakat bu iki hakikat birbirini destekler birbirinden güç alır. Bilim ve felsefe her ikisi de birbirinden destek alarak kendi alanlarında ilerleme ufkuna sahip alanlardır. Her ikisi de kendi alanları açısından sorulara cevap verme gayreti içindedir.

Birçok bilim alanı, birçok felsefi ekol olduğu, bu alan ve ekollerde sayısız bilim insanı ve filozof bulunduğu, tarihi süreç içinde bilim ve düşünsel bilgilerin geliştiği ve insan gücü ölçüsünde insanî varlığın temel sorularına cevap verilme-ye çalışıldığı bir gerçektir. Bilim ve felsefelerdeki çeşitlilik, tarihî gelişim süreci ve insan gücü ölçüsünde cevap verme çabası cevapların çeşitliliğini, göreliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden sorulara mutlak kesin cevaplar verilememektedir. Bilim ve felsefe sürekli ilerlemekteler, kendilerini yenilemekteler ve kendilerince cevaplar oluşturmaktalar.

11 Kindî, *Tarifler Üzerine* (Kindî, *Felsefî Risaleler*), çev. Mahmut Kaya, Klâsik Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2006, s. 191

12 Kindî, a.g.e., s. 192 (Felsefe ve bilim ilişkisine dair bu görüşün Sokrates, Kindî, Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından paylaşıldığı görülür.

Bazı bilim insanları ve düşünürler bilimi aşarak onu felsefeleştirme ve felsefeyi de olgusal açıklamaya indirgeme hatası yaparlar. Bilimi bilim olmaktan, felsefeyi felsefe olmaktan çıkarırlar ve sorulara bu hatalı yaklaşımla cevap verirler. Böylece akıldışı varlık alanını tamamen ortadan kaldırır ki onların cevapları zaten felsefi ve bilimsel olmaktan uzaktır. “*Hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir netice değil, olsa olsa bir ideolojidir.*”¹³

Soru ve cevapların akıldışı karakteri ve bu noktada insan gücünün sınırlı oluşu, felsefe ve bilimin ne kadar söz söyleyebileceğini ayrı bir problematik haline getirir. İşte bu noktada dinler ön plana çıkar.

Din kelime olarak, örf ve adet, aşk, tazim ve itimat ile bağlanmak, üstün gelmek, zorla isteğini yaptırmak, hüküm, emre itaate zorlamak, itaat, kulluk, hizmet, müşavere, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, ceza, mükâfat, muhakeme, hesap gibi anlamları içinde barındırır.¹⁴ Bu anlamlar çerçevesinde dinler sorulara verilmiş olan cevaplardır. Dinler, beşerî dinler ve ilâhî dinler olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁵

Beşerî dinler nihayetinde insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla verdikleri cevaplar da insan aklıyla sınırlı kalır. İnsan aklının ürünü olmak bakımından beşerî dinler bir ölçüde felsefeyle birleşmekle birlikte bu dinlerin felsefeden ayrılan yönü, onların sorgulamadan yoksun olmaları, mutlak itaat istemeleri, yani verilen cevaplara mutlak inanma, tasdik ve kabul istemeleridir. Bu noktada beşerî dinler ideolojilerle birleşir. Nitekim haklı olarak Muhammed Hamidullah (1908-2002), Komünizmi din olarak sayar.¹⁶ Doğal olarak beşerî dinler ve ideolojiler bağlamında sorulara birçok farklı cevaplar verilmektedir.

İlâhî dinlerde, beşerî dinlerden farklı olarak vahiy söz konusudur ve sorulara Tanrı cevap verir. İlâhî din, bir peygamberin Tanrı’dan vahiy ve ilham yoluyla alıp insanlara bildirdiği hükümlerle tecelli eder.¹⁷ Tanrı’nın verdiği cevapları insanî varlıkların kabul etmeleri, inanmaları ve bu tasdikten sonra mutlak itaatleri, verilen emirleri yerine getirmeleri beklenir. Tanrı, insanî varlıklardan verilen cevaplara inanmalarını, bilmelerini ve iman ile emirleri yerine getirme-

13 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1997, s.270

14 Osman Cilacı, *Dinler ve İnsanlar*, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya, 1990, s. 27-29

15 Dinleri gruplandırma ve sınıflandırma çeşitli amaç ve gayelerle çeşitli şekillerde yapılabilmektedir ve bu konuda bilginler arasında bir birlik yoktur. Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Genişletilmiş 5. Baskı, Isparta, 2004, s.1-2

16 Osman Cilacı, a.g.e s. 16

17 Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ülke Yayın Haber Tic., Ankara, 1987, s. 30

lerini ister. Tanrı, isteklerinin yerine gelip gelmemesine göre insanî varlıklara mükâfat veya ceza vaat eder.

Bilim ve felsefe, insanî varlığın aklî çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkar. İlâhî dinler ise insanî varlığın aklî çabasının bir ürünü değildirler, Tanrı'nın yaratmasıdır. Bu bakımdan ilâhî dinlerin cevapları ile bilim ve felsefenin cevapları temelde ontolojik olarak farklıdır. İnsanî varlık için, bilim ve felsefenin cevapları varlığın nasıl ve niçin olduğunu keşfetme, anlama ve açıklama çabasıdır. Oysa ilâhî dinlerde cevaplar hazır olarak doğrudan Tanrı tarafından verilir. Burada insanî varlığın çabası yeni cevaplar üretmekten ziyade verilen cevaplar üzerinde tefekkür etme, onların gerçeklik ve doğruluklarını keşfetme; onlara inanma, bilme ve iman etme şeklinde gerçekleşir.

Ancak öncelikle, ilâhî dinlere göre, ilâhî dinlerin hepsi birden aynı anda insanî varlığa ulaşmamıştır. Tanrı tarafından Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e değin birçok peygamber gönderilmiş ve bu peygamberlerden bazılarına vahiy yoluyla kitap veya suhuf indirilmiştir.¹⁸ Cevaplar belli bir tarihi süreç içinde İnsanî varlığın aklî gücüne göre belli dönemlerde ulaşmıştır. İkinci olarak, insanî varlıklar, Tanrı'nın bildirdiği cevapları işlerine gelecek şekilde değiştirmekten de geri durmamışlardır ve birçok ilâhî dine ait cevabın aslını koruduğu tartışılır hale gelmiştir. Kur'an bu konuda şöyle der: *"İnsanlar tek bir ümmet idi. Ayrılmaları üzerine Allah, rahmetinin müjdecileri ve azabının habercileri olmak üzere peygamberler gönderdi. Beraberlerinde hak ile kitap indirdi ki, insanlar, arasında ihtilaf ettikleri noktada hakem olsun. Bunda da sırf o kitap verilenler, kendilerine bunca delil geldikten sonra tuttular, aralarındaki ihtiras yüzünden ihtilafa düştüler. Bunun üzerine Allah onların ihtilaf ettikleri hakka, izn-i ilahisiyle bu iman edenleri doğrudan doğruya ulaştırdı. Öyle ya Allah dilediğini doğru yola çıkarır."*¹⁹ Şu bir gerçek ki ilâhî dinler de insanî varlığın temel sorularına zaman ve duruma göre cevaplar vermekteler. Bu zaman ve tarihi süreçten kaynaklanan farklılıklara bir de metin tahrirleri ilâve edildiğinde birçok farklı cevap ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, insanî varlığın her alanına etki eden, kaderlerini belirleme noktasında olan sorulara farklı şekillerde cevaplar verilebilmektedir. Verilen cevaplara göre insanî varlıklar, farklı felsefi ekollere, dinlere, mezheplere, ideolojilere ve hatta milletlere ayrılmaktadır. Kısaca insanî varlıklar benzer cevaplar altında kümelenmekte, gruplar, birlikler oluşturmaktadır. Bu doğal bir sonuçtur. Elbette aynı cevapları verenler gaye birliği ile bir araya gelip birlikte yaşayacak-

18 Şerafettin Gölcük; Süleyman Toprak, Kelâm, Tekin Kitabevi, 4. Baskı, Konya 1998, s.323-336

19 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Kur'an'ı Kerim Meâli, (Sadeleştiren, Mustafa Özel), Akit Yayın Paz., 8. Baskı, İzmir, 2007, Bakara, 2/213

lar. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi bu cevaplar bir bakış açısını, bir yaşam tarzını, bir dünya görüşünü beraberinde getirmektedir. “...*Toplumlar veya zümreler belirli bir toprak üzerinde belirli amaçlar uğruna sıkışık ya da seyrek olarak kümelenmiş veya serpilmiş insanlardan meydana gelirler.*”²⁰

Fakat bu noktada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hangi cevaplar hakikattir? Yine doğal olarak her cevap taraftarı kendi cevabının hakikat olduğunu iddia eder. İddia etmekle kalmaz (her varlık kendi türünü, kendine yakın olanı, kendi gibi olanı daha çok sevdiği için) herkesin kendi gibi olmasını, kendi gibi cevaplar vermesini, cevaplarının doğrulanmasını ister. Bu isteğin her cevap taraftarı için söz konusu olduğu da bir gerçektir. İşte farklı cevapların farklı yaşam ve düşünce tarzları getirmesine ek olarak, bu isteğin şiddet ve ölçüsü, insanî varlıkların ilişkilerini belirlemektedir.

Peki, hakikat olan cevaplar hangileridir? Herkesin bizim tasdik ettiğimiz cevabı vermesi midir hakikat? Hakikat bizim cevabımız mıdır? Hakikat’in ölçütü nedir? Hakikate nasıl ulaşabiliriz?

Hakikatin ölçütü olarak bizim arzu ve isteklerimiz alınır, her cevap taraftarının ayrı arzu ve istekleri göz önünde tutulduğunda, bir hakikatten bahsetme durumu ortadan kalkacaktır ki, bu durumda arzu ve istekler şiddetini artırdıkça ayrılıklar keskinleşir. Farklı cevaplara ve taraftarlarına karşı soğukluk, nefret, düşmanlık duyguları belirir ve neticede savaşlar ve kan dökmeler başlar. Hakikat insana göre değişir şeklindeki sofistçe bir yaklaşım ya tamamen hakikatten uzaklaşmayı, hakikati ortadan kaldırmayı, ya da dediğimiz gibi taraflar arasında çatışmayı getirir.

Bizim amacımız herkesin bizim gibi olmasını sağlamak mıdır? Yoksa hakikati, doğru cevapları bulmak mıdır? Doğru cevabın, “hakikat’in ölçütünün arzu ve istekler olamayacağı açıktır. Peki, insanî varlık bu kadar farklı cevaplar ve her birinin kendi cevabının hakikat olduğu iddiası karşısında nasıl bir tavırla, hangi metodu uygulayarak doğru cevaba veya gerçek hakikate ulaşacaktır?

İnsanî varlığın asıl arzu ve isteği hakikati aramak olmalıdır. Bu arzu ve istek etrafında bütün insanlar birleşmelidir. Böylece ortak bir gaye ortaya çıkar. İnsanî varlığın hakikati arama arzusu ve isteğinde birleşmesi, aynı zamanda tarafların birbirine bakışlarına yeni bir şekil verir. Hedef birliğine sahip olmak ayrılık, nefret ve düşmanlığı değil, birleşme, hoşgörü, sevgi ve barışı beraberinde getirir.

Hakikate, doğru cevaplara ulaşma arzusunda birleşen insanî varlık ona nasıl ulaşacak? Bu sorunun cevabını verirken insanî varlığın yetilerine ve bu yetilerin yeterliliğine bakmak gerekir. İnsanî varlığın kullanabileceği en önemli yeti-

20 Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 1974, s. 19

lerden birisi, hatta en önemlisi “akıl”dır. Fârâbî’nin (870-950) dediği gibi, insanî varlığın yaradılışında (fitrî olarak) var olan bir ruh kuvveti vardır. Bu başka hayvanlarda bulunmayan, insanî varlığa mahsus olan temyiz (ayırt etme) kuvvetidir. İnsan bu kuvvet ile varlıkları birbirinden ayırt eder, mâkulatı, ilimleri ve sanatları elde eder, eşyayı dikkatle inceler, güzel ve çirkin işleri ayırt eder. Temyiz kuvveti bütün insanlarda hatta bebeklerde bile bulunur. Fakat bebeklerde henüz işini yapacak dereceye erişmemiştir, zayıftır. Tıpkı çocuğun yürüme yeteneğinin bulunup ayağındaki gücün yetersiz olması gibi. Temyiz kuvveti deli ve sarhoşlarda şaşma göze, uykudaki insanda kapalı göze baygın insanlarda buhar veya başka bir şey ile perdelenmiş göze benzer.²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942) da, Fârâbî’nin “temyiz kuvveti” deyimine benzer şekilde, insanda beş duyunun haricinde altıncı his olarak “Muhakemât’ı akliye” kuvvetinin bulunduğu bahseder.²² Bu kuvvet filozoflar, bilim insanları ve dinler tarafından farklı isimlerle belirtilir. İnsandaki bu kuvvetin varlığı hiç kimse tarafından reddi mümkün olmayan bir gerçektir. Hatta insanda akıl yetisinin önemi için, Yusuf Has Hacıp (1019-?) Kutadgu Bilig adlı eserinde der ki: “Bütün saygı ve itibar akıl içindir. İnsandan akli atınca geriye bir avuç çamur kalır.”²³ O halde insanî varlık hakikati araştırarak, doğru cevapları arayacak bir yetiye sahiptir. Bu yeti temyiz kuvveti, muhakemât’ı akliye, yani akıldır.

Akıl ve temyiz gücü insanî varlıkları hayvanlardan ve birbirlerinden ayıran temel farktır. İnsanî varlıkları birbirinden ayıran fark, renk sima ve kıyafetçe olan fark değildir; bir zenci ile bir beyaz adam arasındaki fark, siyah saçlı bir adamla sarı saçlı bir adam arasındaki fark gibidir, bu insanî varlıklar arasında ayrılık yaratmaz; fark akıl ve temyiz ile ilim ve hünerce ola farktır. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran fikir gücüdür; bu halde fikir gücü çok olan insan diğer hayvanlardan ne kadar farklı ise, fikir gücü zayıf olan insan da diğer hayvanlara o kadar yakın olur.²⁴ İnsanî varlık hakikati araştırarak doğru cevapları arayacak bir akıl yetisine sahiptir. Fakat burada akıl, hakikati, yani doğru cevapları bulmada yeterli midir? Bu cevapları nasıl elde eder. Şu bir gerçek ki her insanî varlık kendi temyiz kuvveti ölçüsünde hakikat hakkında bilgi sahibi olur. Demek ki hakikate ulaşma

21 Fârâbî, İhsâ’ul -Ulûm (İlimlerin Sayımı), Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 78-79.

22 Elmalılı M. Hamdi Yazır, Makaleler I, Haz. Cüneyt Köksal, Murat Kaya, Kitabevi Yay. 1. Baskı, İstanbul, 1997, s. 293-305.

23 Yusuf Has Hacıp, Kutadgu Bilig, çev. Yaşar Çağbayır, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001, s. 8

24 Şemseddin Sâmî, Medeniyet-i İslâmiyye, haz. Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, Birinci Baskı, Ankara, 1996, s. 11-12

temyiz kuvveti ile akıl gücü ile bağlantılıdır ve her insan bu yetisinin gücü nispetinde hakikate yaklaşacaktır.

Hakikate ulaşmada temyiz kuvveti, akıl gücü önemlidir fakat yeterli değildir. Bu yetinin doğru işlenmesi de gerekir. Bu yetinin doğru işlenmesi için akıl yürütme kurallarına, mantık bilimine ihtiyaç vardır. Demek ki, her zeki olanın hakikat tasavvuru veya verdiği cevap hakikat değildir. Mantık ilmi temyiz gücüne (akıl ve zekâyâ) tutarlılık, sağlamlık, denetleme ile birlikte daha doğru cevap verme, hakikate yaklaşma imkânı verir.

Sorulara verilen cevaplar, hakikat denilen şeyler karşısında insanî varlığın tavrı “ilgi”, “şüphe”, “zan”, “inanç”, “bilgi”, “iman” şeklindedir. Bunlardan ilk ikisinde henüz bir hüküm veya “tasdik” yoktur. Zan derecesinde de hüküm veya tasdik tam değildir. Tasdik, inanç, bilgi ve iman derecelerinde gerçekleşir.²⁵ Bilgi, suje-obje ilişkisinde sujenin tasdikiyle ortaya çıkan bir üründür. İman ise, inanç ve bilme ile birlikte, güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik ve duygusal bağlılığı içeren bir tasdiktir.²⁶ Dolayısıyla burada tasdikin doğruluk derecesi, bilginin kesinliği meselesi gündeme gelmektedir. İslâm Filozofları Tasdikin doğruluk derecelerini ilm el-yakîn, ayn el-yakîn ve hak el-yakîn olarak belirlerler.²⁷ Fakat nihayetinde tasdik, insanî varlık için bir inanç olma temeline dayanır. Tasavvurun nesneye uygun olduğuna dair ortaya çıkan tasdik de nihai noktada bir inançtır. İşte bunu gördüğü için Fârâbî, salt halde kesin bilginin bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmak olduğunu belirtir.²⁸ Evet, “bilgi” de iman da nihai noktada inanca dayanır.²⁹ Bilimsel, felsefî, dinî bütün bilgilerimiz nihai noktada inanç, bilgi veya iman derecesinde, tasdiktir. İşte bu noktada tasdikin doğruluk derecesi, daha güzel bir ifadeyle kesinlik derecesi, yani zihindeki tasavvurun konuya uygunluk derecesi gündeme gelecektir. Bu yüzden kesin bilginin şartlarını belirlemek gerekir. Nitekim Fârâbî, bu şartları çok güzel bir şekilde sıralar.³⁰ Eğer kesin bilginin şartlarını belirlemez ve bilgiyi nihai noktadaki inanç tanımıyla bırakırsak tek olan bir hakikatten, bir bilimden, bir felsefeden ve bir dinden bahsetmek imkânsız hale gelir ki bu durumda sofistlerin yanılığısına dü-

25 Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 81-87

26 Hanifi Özcan, a.g.e. s. 81-87

27 Nihat Keklik, Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987, s. 208-209

28 Fârâbî, Şerâ'it ul-Yakin, Çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı:32 Fârâbî Külliyyatı-Sayı:2, Ankara, 1990, s. 55.

29 Bilgi-İnanç ilişkisi için ayrıca bkz. Hanifi Özcan, a.g.e. s. 69-79

30 Kesin bilginin şartları için bkz. Fârâbî, age. s. 55-62.

şülmüş olur. Oysa insanî varlık bir bilgiden, hakikatten bahsetmek durumundadır ve bu hakikate ulaşmak için çaba içinde olmalıdır. İnsanî varlık kesin bilgiyi elde etme, hakikate ulaşma yolunda sürekli ilerlemekte ve bu sayede bilim ve düşünce, teknik ve sanat ilerlemektedir. Kesin bilgiye, hakikate yaklaşmanın yolu mantıktan, akıl yürütmeden geçer.

Bilgi-inanç ilişkisi noktasında Mâtürîdî(852-944)'nin, bilginin inanç olarak görülmesiyle aslında bilgi ispat edilir, çünkü bilgi inançtır demekle inanç ispat edilmiş olur, inancın ispat edilmesiyle de bilgiyi inkâr etmek imkânsız hale gelir ve böylece bilgi ispat edilmiş olur şeklindeki düşüncesi önemlidir.³¹ İnsanî varlık, bilgi ve inancın varlığını kabul etmek zorundadır. Bilginin gerçek olmadığını iddia eden kişiyle tartışmak, hatta konuşmak anlamsızdır. Çünkü böyle bir kişiye her ne söylene, bunun kişiden kişiye değişen izafi bir şey olduğunu iddia eder. Böyle bir kimsenin hakikati, bilginin gerçekliğini anlaması için- herhalde cedel yoluyla Mâtürîdî'nin dediği gibi- bu kimseye dayak atarak, bir tarafını keserek cevap vereceksin ve diyeceksin ki *"ben de senin gibi acı vb. hakikatin bulunmadığına inanıyorum."*³²

Bilginin nihai noktada bir inanç olduğu bir gerçektir, fakat bilgi inançtır diyerek kestirilip bırakılamaz. Eğer burada bırakılırsa bir bilgiden ve hakikatten bahsetmek imkânsız hale gelir. Bilginin sağlamlığı, kesinliği ve güvenilirliği meselesini mutlaka dâhil etmek gerekir. Bilgi ne kadar sağlam, kesin ve güvenilir olursa, inanç da o kadar sağlam, kesin ve güvenilir olur. Nitekim Mâtürîdî de, Fârâbî gibi, bilgi ve inancın sağlamlığı, kesinliği ve güvenilirliği meselesini işler.³³

Hakikate ulaşma çabasında olan insanî varlığın bilgi ve inancının sağlamlığı, kesinliği ve güvenilirliğini belirleyebilmek için onun öncelikle bilgi edinmesini sağlayan bilgi kaynaklarına bakmak gerekir. Bilgi tasdiktir, inançtır, tasavvurun konuya uygunluğudur diyoruz. Demek ki, burada konu ile aramızda bir ilişki, iletişim söz konusudur. Bu iletişimin birinci aşaması bizim haberdar olmamızdır. Haberdar olmak ancak beş duyu ile olur. İletişimin ikinci aşaması bizde tasavvurun oluşması ve üçüncü aşaması tasdiktir. Tasavvur ve tasdik ancak temyiz kuvveti, yani akılla olur. Burada bilgi ve inanç konusunda şu dört varlık alanıyla karşılaştığımız görülüyor: 1. Konu (zihinde veya zihin dışında olan her şey olabilir) 2. Haber (söz, ses, ışık, koku, tat, his vb. her tür duyu verisi) 3. Duyu verilerini algılayan duyu organları 4. Temyiz kuvveti (akıl). Bu dört varlık

31 Hanifi Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 64, İstanbul, 1993, s. 113.

32 Hanifi Özcan, age. s. 113.

33 Hanifi Özcan, age. s. 114-131.

arasındaki ilişki neticesinde insanî varlıkta tasavvur ve tasdikler oluşur. Bilgi ve inancının sağlamlığını, kesinliğini ve güvenilirliğini belirleyebilmek için bu dört varlık alanının gözden geçirilmesi gerekir.

Konu, zihindeki konu ve zihin dışındaki konu olmak üzere ikiye ayrılır. Zihindeki konu temyiz kuvvetinin (akıl) ürettiği konudur. Zihin dışında bulunan konu zihinden bağımsız var olan konudur. Asıl konu adını almaya layık olan bu ikincisidir.

İnsanî varlığın zihin dışındaki konu ile ilişkisi bu konudan gelen haberle başlar. Konudan gelen haber ya doğrudan konunun kendisinden sadır olur, ya dolaylı bir bildirim yoluyla olur. Doğrudan konunun kendisinden gelen haber daha sağlamdır. Fakat burada da haberin konunun kendisine ait olup olmadığı, kuvveti ve bizim algılama gücümüz sağlamlılığa etki eder.

İnsanî varlığın haberden haberdar olmak için sahip olduğu teçhizat duyu organlarıdır. Duyu organlarına indirgenmeyen hiçbir haberden insanî varlığın haberdar olması mümkün değildir. Bu da demektir ki insanî varlık ancak duyu organlarına indirgenen haberlerden haberdar olabilir.

Konudan gelen ve duyu organlarına indirgenen haber insanî varlığın temyiz kuvvetine göre tasavvur ve tasdik edilir. Her insandaki temyiz kuvveti aynı değildir.³⁴ İnsanî varlıktaki temyiz kuvveti doğuştan genetik faktörlere, biyolojik gelişmeye (anne karnından ölüncüye kadar gerçekleşen gelişme), çevreye (tabiat şartları ve toplumsal şartlar), edinilen ve yaşanan tecrübelerle, sağlık ve çeşitli şartlara, azim ve çalışmaya bağlı olarak gelişir.

Hakikate varma, sağlam bilgi ve inanca ulaşma arzusunda olan insanî varlığın konu, haber, duyu organları ve temyiz kuvveti, bütün bu alanları gözden geçirmesi gerekir. Bu gözden geçirme, inceleme ve araştırma da yine temyiz kuvveti ile olur. Fakat her insanî varlık kendi temyiz kuvveti ölçüsünce tasavvur ve tasdikte bulunur.

Her insanî varlıktaki temyiz kuvvetinin gelişimi aynı olmadığı için tasavvur ve tasdikler de farklı olabilmektedir. Hatta her insanî varlıkta oluşan tasavvur ve tasdik bir diğerinden farklıdır. İbn Rüşd'ün (1126-1198) de dediği gibi "*İnsanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler.*"³⁵ Fakat yine gelişme şartlarından dolayı (ortak gelişme şartları nedeniyle) her insanî varlıkta oluşan tasavvur ve tasdiklerde zorunlu olarak ortak taraflar bulunur.

34 Şemseddin Sâmî, a.g.e. s. 11-16

35 İbn Rüşd, Faslül-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi), Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 74.

İnsanî varlıkların temyiz kuvvetlerinin gelişmesine bağlı olarak şu dört yolla tasdik ve inanma noktasına geldikleri görülür: 1. Burhan, 2. Cedel (diyalektik), 3. Estetik etkilenme 4. Safsata³⁶

İnsanî varlıklardan bazıları ancak burhan ile tasdik ve inanma noktasına gelir. Burhan öncülleri yakîniyattan oluşan, gayesi kesin bilgiyi elde etmek olan bir kıyas çeşididir.³⁷ Yakîniyattan kasıt, delile, kanıta, dayalı ve açık-seçik olan bilgi verileridir. Burhan ile tasdik ve inanma yolunu seçen temyiz kuvvetine sahip insanî varlıklar yakîniyattan olmayan bilgi ve inançlara itibar etmezler.

İnsanî varlıklardan bazıları cedel ile tasdik ve inanma noktasına gelir. Cedel (diyalektik) öncülleri meşhurat, müsellemat, makbulât ve zanniyattan³⁸ oluşan, gayesi ikna etmek olan bir kıyas çeşididir. Meşhurattan kasıt insanî varlıklar arasında yaygın olan bilgi verileridir. Müsellemtan kasıt, karşı tarafça kabul edilmiş olan bilgi verileridir. Makbulâtan kasıt otorite olarak kabul edilen kişinin sözleridir. Bu bilginin doğruluğu onu söyleyenin otoritesine dayanır. Zanniyattan kasıt zanna dayanan bilgi verileridir.³⁹ Cedel ile tasdik ve inanma yolunu seçen temyiz kuvvetine sahip insanî varlıklar yaşadıkları toplum ya da grupta yaygın olan ve o grup ya da toplumun kabul ettiği veya otorite bir kişiden gelen bilgi ve inanç verilerine itibar ederler diğerlerine kendilerinininkine yakınlığı ölçüsünde itibar ederler.

İnsanî varlıklardan bazıları estetik etkilenme yoluyla tasdik ve inanma noktasına gelir. Estetik etkilenme insanî varlığın duygu yönüyle ilgilidir ve insanî varlığın duygu yönü de temyiz kuvvetinin gelişmesiyle bağlantılıdır.⁴⁰ Bir olay, olgu veya söz karşısında duyulan estetik etkilenme ve konuya güzel, yüce, trajik ve komik değerini verme, hayranlık duyma temyiz kuvvetinin işidir. Burada

36 İbn Rüşd de insanların tasdik yollarından bahseder. Fakat bizim tasdik yollarını sınıflamamız daha farklı bir noktadan ve yeni bir bakış açısıyla yapılmıştır. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri için bkz. age. s. 74.

37 Necati Öner, Klâsik Mantık, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970 s.183-184, 187.

38 Mantık kitaplarında makbulât ve zanniyattan yapılan kıyaslar beş sanattan biri olan hitabet sanatı içinde ele alınır. Bu konu da bilgi için bkz. Necati Öner, age. s. 188. fakat biz konumuz açısından hitabeti de cedel ile tasdik içinde görmeyi uygun bulduk. Bu yüzden makbulât ve zanniyattan yapılan kıyasları cedele dahil ettik.

39 Necati Öner, age. s. 183-188

40 İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden birisi onun estetik duyguya sahip olmasıdır. Hiçbir hayvan salt seyretmek için seyretmez. Güzellik aramaz, ah ne güzelmiş bir daha bakayım demez. Estetik tavır ile bilgisel tavidan elbette farklı tavidardır. Bkz. İsmail Tunali, Estetik, Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul, 2007, s. 23-25,131-132. Ancak her iki tavır da temyiz kuvvetine bağlı olarak ortaya çıkan tavidardır ve her ikisinde de insanî varlık bir değer yüklemeye durumundadır.

temyiz kuvveti, muhayyile, tahayyül ve duygu yönünde gelişir. Estetik etkilenme ile tasdik ve inanma yolunu seçen temyiz kuvvetine sahip insanî varlıklar güzel, yüce, trajik ve komik görülen bilgi ve inanma verilerine itibar ederler. Mesela öyle insanlar vardır ki onlara burhan, cedel vb. yollarla tasdik etmelerini sağlayamazsınız. Fakat bir şiirle, muhteşem bir güzellikle, bir trajediyle veya bir yücelikle karşı karşıya getirerek ikna edebilir, gönüllerini fethedebilir ve tasdiklerini sağlayabilirsiniz. Nice ordular bu yolla savaşa gönderilmiş, nice güzeller bu yolla kazanılmış, nice gönüller bu yolla bir dine iman etmiştir.

İnsanî varlıklardan bazıları safсата ile tasdik ve inanma noktasına gelir. Safсата öncülleri vehmiyattan oluşan bir kıyas çeşididir. Vehmiyattan kasıt, insanî varlıkların kuruntu ile verdikleri hükümlerdir, gerçekte olmayan şeyleri varmış gibi kabul etmeleridir.⁴¹ Safсата ile tasdik ve inanma yolunu seçen temyiz kuvvetine sahip insanî varlıklar kuruntu ve vehimlere itibar ederler.

İnsanî varlık bu yollardan biri veya birkaçıyla birden inanma, bilme ve iman derecesinde tasdik noktasına gelebilir. Bu yollardan her biri bize “hakikat”ten bir şeyler de söyleyebilir. Hatta bir insanî varlık hayatının bazı dönemlerinde bir yol ile tasdik noktasına gelirken bazı dönemlerinde başka bir yol ile tasdik noktasına gelebilir. Fakat bizim için asıl soru şudur: Bizi hakikate ulaştıracak en emin ve güvenilir yol hangisidir? Şüphesiz her temyiz kuvveti gelişmiş insanî varlık bu yolun “Burhan” olduğunu söyleyecektir. Gelişmiş bir temyiz kuvvetinin nazarında diğer yollar ile ortaya çıkan tasdikler burhan ile ortaya çıkan tasdiki destekledikleri ölçüde hakikate yakınlık değerini alacaklardır.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki insanî varlığın hakikate, hakikat hakkındaki doğru bilgiye, ulaşmak için yapacağı iş, aklını (temyiz kuvvetini) kullanarak burhan ile tasdik, bilgi ve inanma yolunu seçerek sağlam ve emin adımlarla azimle ve gayretle ilerlemesidir.

İnsanî varlıklar her şeyden önce hakikate ulaşma arzusu ve hakikate ulaşma yolunda burhan ile ilerleme ilkesinde birleşmelidirler. Sorulara cevap verirken temel arzu hakikate ulaşma arzusu olmalıdır. Böyle bir arzu insanî varlıkların ortak bir gaye etrafında birleşmelerini sağlar. Ortak bir gaye, iletişimi, bilgi alışverişini, diyalogu, arkadaşlığı ve sevgiyi doğurur. Hakikate nefsi arzular, kaba kuvvet, kan, kavga, savaş, öfke, şiddet ve düşmanlıkla değil; akıl, mantık, ilim, fikir, araştırma, karşılıklı anlayış ve sevgiyle ulaşılır. Kısaca insanî varlıklar nefsi arzularında değil, hakikate ulaşma arzusunda birleşirler, akıllarını kullanarak burhan ile bu yolda ilerlemek için çaba sarf ederlerse, hem O’na yaklaşmış olurlar, hem aralarındaki farkların güzelliklerini görürler, hem de birlik ve beraberlik içinde

41 Necati Öner, age. s. 187

yaşarlar. Bu yolu takip ederlerse hakiki inanç ve bilgiye; kardeşlik, dostluk, barış ve sevgiye; nihai huzura kavuşurlar.

Son zamanlarda dinler arası diyalog çabalarının öne çıktığını görüyoruz. Farklı dinleri savunanlar arasında bir çatışma çıkarma çabasındansa, böyle bir diyalog çabası takdire şayandır. Hele Huntigton gibi düşünürlerin öngördüğü çatışma tezi karşısında böyle bir çabanın değeri daha da artmaktadır. Her şeyden önce diyalog, dinler arası değil, din mensupları arasında yapılabilir.⁴² Din mensuplarının diyalog kurmalarında çeşitli amaçlar ileri sürülebilir: 1. Birbirlerini tanıma ve doğru bilgi sahibi olma; 2. Diğerini ikna ederek kendi inanç ve hayat tarzına bağlama ve insan kazanma, misyonerlik; 3. ortak problemleri çözme ve ortak menfaat yönünde işbirliği yapmak.⁴³ Fakat bizim yukarıdaki önerimiz, böyle bir dinler arası diyalog çabasını da aşan bir tezi içermektedir. Çünkü gördüğümüz kadarıyla, gündemde olan “Dinlerarası Diyalog” çalışmaları, farklı dinlerin savunuculuğunu yapan kişi, zümre, kurum, kuruluş, hatta milletler ve devletler arasında bir çatışma ve nefret ortamının oluşmasındansa en azından, hiç değilse aralarında bir diyalog ortamı olsun, birbirlerini daha yakından tanışsınlar, bilsinler, böylece konuşarak birbirlerine tolerans gösterebilirler, birbirlerini hoş görsünler mantığı ile işleyen bir karaktere sahiptir. Oysa bizim tezimiz sadece belirli dinlere değil, bütün dinlere, felsefi ve bilimsel iddialara, ideoloji ya da doktrinlere, her inanç, bilgi, görüş ve iddia sahibine kısaca bütün insanî varlıklara hitabetmektedir. Bizim tezimiz hakikati ortaya koymaya yönelik bir çabayı salık verir.

Bizim tezimiz, farklılıklarımızı koruyarak aramızda bir tolerans ya da hoşgörü ortamı oluşturalım şeklindeki bir düşünce zemini üzerinde şekillenmez. Belki hiç yoktansa böyle bir düşünce de güzeldir. Böyle bir yaklaşım kınanmalıdır. Hatta desteklenmelidir. Fakat böyle bir yaklaşım bir hakikat kriterini karşılamadığı gibi, insanî varlığın nihai huzur ve barışı için de yeterli değildir. Dolayısıyla bizim tezimiz dinler arası diyalog çalışmalarının ötesinde, onları da aşan bir görüşle insanî varlıkların bir hakikate ulaşma arzusunda birleşmelerini ve yukarıda belirttiğimiz kriterlere uyarak bu yolda ilerlemelerini hedeflemektedir.

Bizim teklifimiz dinlerin birleştirilmesi şeklindeki bir diyalog ve hoşgörü anlayışına⁴⁴ da uymaz. Bu bakımdan tezimizin Hegel’in tarihi din ve mutlak din ayrımına ve felsefi mutlak din teorisine⁴⁵ veya dinî çoğulculuk ve dolayısıyla

42 Mehmet Oruç, *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, Arı Sanat Yayınları3. Baskı, İstanbul, 2004, s. 18

43 Hayreddin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?*, Ufuk Kitapları Da yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2005, s. 23

44 Mehmet Oruç, a.g.e.,s. 18

45 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 44-64

her dinin gerçeği bir yönüyle “nihaî hakikati” yansıttığı şeklindeki bir dinlerarası birleşme gibi fikirlere⁴⁶ de uymayacağı açıktır. Hele, dinlerden bir sentez yaparak yeni bir din ortaya koyalım şeklindeki teorilere hiç uymayacaktır. Bizim tezimiz bütün din, inanç ve doktrin mensuplarına yukarıda belirttiğimiz kriterleri uygulamaları hakikat olan bilgiyi, dinî bulmaları, hakikat arzusunda birleşmeleri yönündedir. Böylece gerçek dinin hangisi olduğu ortaya çıkacaktır ve Hak din etrafında bütün insanî varlıklar toplanacaklardır. Bu aslında bütün din, inanç ve ideolojileri er meydanına, Gazâlî'nin ifadesiyle taklidî imana değil, tahkiki İmana⁴⁷ rasyonel davettir. Bu yöntem esasen Kur'anın yöntemidir. Çünkü Kur'an, burhan, cedel, estetik ve tarihi süreç bakımından meydan okumaktadır. Haydin, akledelim, tefekkür edelim, hakikate yürüyelim.

Abstract

Search For The Truth Of Human Beings

Billions of Human Beings, thousands of philosophical views, many hundreds of religions, doctrines and ideologies, and sciences in the World claim that the truth is its own answer. Moreover, each answer supporter is excluding the other and regulating its relations in this direction. Therefore between human beings was creating estrangement feelings of hatred and animosity, which may go to war. The answers, which is the truth? Which let to believe? What sciences, what religion, what philosophy gives us the truth? What is the criteria for truth? Truth, knowledge and belief what is it?

If Human beings, in the desire to reach the truth (not in the soul desire) are combined, Choose the way that the mind using with indisputable argument (burhan) approval and belief, and effort in this path, they become closer to Him, establish good dialogue, see the beauty of difference between each other, live in unity and togetherness experience. If human beings follow this path, they can reach to the true belief and knowledge, brotherhood, friendship, peace and love, attain a final peace.

Keywords: *Truth, knowledge, beliefs, approval, logic, indisputable argument (burhan), religion, science, philosophy, dialogue, love of brotherhood, peace*

46 Hanifi Özcan, Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul, 1995, s. 9-35; ayrıca bkz. John Hick, Philosophy of Religion, Prentice-Hall, second edition, New Jersey, 1973, pp.118-129; Mustafa Köylü, Dinler Arası Diyalog, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s.46-60

47 İmam Gazâlî, İhyâü 'Ulûmi'd-Din, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Çile Yayınevi, İstanbul, 1981, cilt 1 s.360-363

KAYNAKLAR:

- Adler, Alfred, İnsan Tabiatını Tanıma, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 1998.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1997.
- Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2007.
- Cilacı, Osman, Dinler ve İnsanlar, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya, 1990.
- Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi, 4. Baskı, Konya 1998.
- Fârâbî, İhsâ'ul-Ulûm (İlimlerin Sayımı), Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Fârâbî, Şerâ'it ul-Yakin, Çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı:32 Fârâbî Külliyyatı-Sayı:2, Ankara, 1990.
- Hick, John, Philosophy of Religion, Prentice-Hall, second edition, New Jersey, 1973.
- İbn Rüşd, Faslül-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi), Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İmam Gazâlî, İhyâu 'Ulûmî'd-Din, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Çile Yayınevi, İstanbul, 1981.
- Karahan, Fazıl, Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- Karaman, Hayreddin, Dinlerarası Diyalog Nedir?, Ufuk Kitapları Da yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2005
- Keklik, Nihat, Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.
- Keklik, Nihat, Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.
- Kindî, Tarifler Üzerine (Kindî, Felsefî Risaleler içinde), çev. Mahmut Kaya, Klâsik Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2006.
- Kösemihal, Nurettin Şazi, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 1974.
- Köylü, Mustafa, Dinler Arası Diyalog, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s.46-60
- Mengüşoğlu, Takiyettin İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

- Nordtbourne, Lord, Modern Dünyada Din, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Oruç, Mehmet, Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform, Arı Sanat Yayınları 3. Baskı, İstanbul, 2004.
- Öner, Necati, Klâsik Mantık, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970.
- Özcan, Hanifi, Mâtürîdî’de Bilgi Problemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 64, İstanbul, 1993.
- Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- Özcan, Hanifi, Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul, 1995.
- Öztürk, Hüseyin, Düşünce ve Uygarlık Tarihi, Ülke Yayın Haber Tic., Ankara, 1987.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarih, Fakülte Kitabevi Yayınları, Genişletilmiş 5. Baskı, Isparta, 2004.
- Şemseddin Sâmî, Medeniyet-i İslâmiyye, haz. Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, Birinci Baskı, Ankara, 1996
- Tunalı, İsmail Estetik, Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: LXXXV, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001 (I. Baskı 1965).
- Ülken, Hilmi Ziya, Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, Cem Yayınevi, 4. Basım, İstanbul, 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Makaleler I, Haz. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Kitabevi Yay. 1. Baskı, İstanbul, 1997.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Kur’ân’ı Kerîm Meâlî, (Sadeleştiren, Mustafa Özel), Akit Yayın Paz., 8. Baskı, İzmir, 2007.
- Yıldırım, Cemal, Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 1985.
- Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig, çev. Yaşar Çağbayır, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001.

TARİH METAFİZİKLERİ: SİYASAL TEOLOJİLER?

H. Fırat ŞENOL*

Bu yazının amacı, Yeniçağ'da ortaya çıkan dindışı Avrupa kültürünün ve bu kültür ekseninde şekillenen insan odaklı medeniyetin önemli araçlarından birini, tarih metafiziklerini ele alarak, dinin-daha doğrusu Hıristiyanlığın- “modern” diye de nitelenen kültür ve medeniyet içerisinde nasıl bir biçim aldığını, yani nasıl dönüştüğünü göz önüne sermektir. Bu çerçevede, ilkin, tarih metafiziğini ya da metafiziklerini olanaklı kılan çerçevenin, yani tarih felsefesinin Yeniçağ Avrupa kültüründe hangi koşullarda ortaya çıktığına ilişkin bir özet sunulacaktır. İkincileyin, “tarih metafizikleri” teriminden anlaşılabilirler, tarih metafiziklerinin genel özelliklerinin ve bazı temel kavramlarının düşünürlerden örneklerle dile getirilmesi hedeflenmektedir. Üçüncüeyin, tarih metafizikleriyle Hıristiyanlığın ortak yönlerine işaret edilmesine çalışılacaktır. Dördüncü ve son olarak da, tarih metafiziklerinin siyasal teolojiler, dahası, ideolojiler için nasıl uygun bir temellendirme aracı olarak kullanıldığının anlaşılmasına çalışılacaktır.

“Tarih Felsefesi” bir çalışma alanının adı olarak ilkin 18. yüzyılda telaffuz edilmiştir¹. Robin George Collingwood’a göre “tarih felsefesi” terimini ilk kullanan düşünür Voltaire olmuştur². Voltaire bu terimi-tarihinin eski kitaplarda bulunduğu hikâyeleri tekrar etmektense kendi düşüncelerini geliştirmeye çalıştığı bir tarih düşünüşünü kastederek-eleştirel ya da bilimsel tarih anlamında kullanmıştır³. Yani insanlık tarihinin eleştirel bir bakışla ele alınmasını ve ilkelerinin belirlenmesini amaçlayan bir çalışmaya-başka bir söyleyişle, geleneksel tarih anlayışından kopmaya- duyulan gereksinim ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır⁴. Öyleyse, tarih felsefesini tarih düşüncesinden ayıran temel ölçütün ne ya da neler olduğu sorusuna yanıt aramak kaçınılmaz görünmektedir.

* Öğr. Gör. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Yazının yayınlanışından önce eleştiri ve önerilerinden yararlandığım uzman hakemlere, teşekkürden çok daha fazlasını borçluyum. hfsenol@anadolu.edu.tr

1 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23.

2 Robin George Collingwood, *The Idea of History (Revised Edition)*, ed. Jan van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 1.

3 A.g.e., s. 1.

4 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 23-24.

Collingwood'a göre bu soruya Voltaire'in vereceği yanıt eleştirel yöntem ve özgün düşünüş, Hegel'in vereceği yanıt evrensel bir tarih ya da dünya tarihi, pozitivistlerin vereceği yanıt ise tarih biliminin açıklamakla yükümlü olduğu ve geçmişteki olayları belirleyen genel yasaların keşfedilmesi yönündedir⁵. Bu soruya eleştirel yöntem ve sistematik kurgu yanıtının verilmesi de uygun görülebilir⁶. Collingwood tarih felsefesi üzerine geliştirdiği kendi görüşünü, bu terime yükledikleri anlamlar çerçevesinde Voltaire'in, Hegel'in ve pozitivistlerin görüşlerinden ayırmaktadır⁷. Ona göre 18. yüzyıla gelindiğinde matematik yöntem, teolojik yöntem ya da doğa bilimlerinin yöntemi gibi yöntemler kullanılarak anlaşılacak yeni bir soru ya da sorunlar grubu karşımıza çıkmakta ve bu sorunlar grubu da-yani düzenlenmiş, örgütlenmiş ve sistemleştirilmiş tarih araştırmalarının varlığıyla ortaya çıkan felsefi sorunlar grubu-ayrı ve kendine özgü bir çalışma alanının varlığını zorunlu kılmaktadır: İşte "tarih felsefesi" tam da bu çalışma alanının hak ettiği isimdir⁸. Sözü geçen tarzda sorunlarla ilgilenen tarih felsefesi, bu niteliğiyle, yalnızca geleneksel tarih anlayışına değil geleneksel felsefeye de karşı çıkmaktadır çünkü genel bir kural gibi kabul edilen herhangi bir felsefenin kabul etmediği ya da öne sürmediği bir düşünceyi yadsıdığı gerçeği, tarih felsefesinin "tarihsel bilgi olanaklı değildir" yargısını içeren geleneksel felsefelere karşı çıkmasını ve hatta tarihin ve tarih bilgisinin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bağımsız bir kanıtlama geliştirmedeği sürece, geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymasını gerektirmektedir⁹.

Pitirim Sorokin'e göre, derin ve uzayan bunalım koşullarında insan, toplum ve insanlığın nasılı, niçini, nereden gelip nereye gittiği üzerinde düşünme ve inceleme eğilimi artmaktadır¹⁰. Hatta Sorokin anlamlı tarih felsefelerinin, anlaşılabilir tarihsel olay yorumlarının ve toplumsal-kültürel süreçler üzerine yapılan önemli genellemelerin çoğunun, bunalım-felâket ya da geçiş-çözülme dönemlerinde, yahut bu tür dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıktığını savunur¹¹. Bu savını da, Eski Çin ve Hint kültüründen Batı kültürüne kadar pek çok örnekle gerekçelendirmeye çalışır.

5 Collingwood, *The Idea of History*, s. 1.

6 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 24.

7 R.G. Collingwood, *The Idea of History*, s. 1.

8 A.g.e., s. 6.

9 A.g.e., s. 6.

10 Pitirim Aleksandroviç Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972, s. 15.

11 A.g.e., s. 15-16.

19. yüzyıldaki Pozitivistler gibi tarihten hakikati arama ve açıklama yönleriyle doğa biliminden beklenenler aynı biçimde beklenecekse, bugün de tarih felsefesinin bilim felsefesinin bir kolu gibi görülmesinin olanaklı olduğu söylenebilir. Ronald Field Atkinson'a göre tarihi sorun olarak ele alan düşünürler asıl olarak anlam, tarih ifadelerinin doğruluğu-nesnelliği, açıklama, nedensellik gibi sorunlarla da ilgilenmişlerdir¹². Tarih, hakikati arama ve açıklama yönleriyle her ne kadar doğa bilimine benzerlik gösterse de, sözü edilen özellikleri doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle ele almaktadır¹³. Öncelikle tarihinin ilgilendiği sorunlar alanı ile tarih felsefesinin sorunlarının birbirinden uzak olduğu bilinmelidir¹⁴. Bu uzaklığın nedenini Atkinson şöyle açıklamaktadır: “tarihçi olayları ve nedenleri olduğu gibi kavramanın peşindeyken, tarih felsefesi, tarihçilerin yaptıkları çalışmalarını da dikkate alarak olayları belirleyen ilkeleri ortaya koymayı amaçlar”¹⁵.

Tarihteki ilkeleri yadsımanın filozofu/filozofları en kısa zamanda hataya götüreceğini düşünen Atkinson, felsefeye tarihe bakma ve onu diğer düşünce alanları arasında doğru bir biçimde konumlandırma görevini yüklemiştir¹⁶. Bu bağlamda Hegel, Marx, Toynbee gibi önemli düşünürlerin tarih felsefesinin tarihle ilişkisi bakımından birinci sırada gelmesi anlam kazanmaktadır: bu düşünürlere göre tarih felsefesi tarih sürecini bir bütün olarak konu edinmekte ve tarihin özünü kavramayı amaçlamaktadır¹⁷.

Walsh'a göre ise, tarih felsefesi kendi içinde ikiye ayrılmış bir çalışma alanıdır: bu ayrımın ilk kısmını, tarihte anlam, bütünlük, yasa, amaç gibi sorunları inceleyen “tarih metafiziği”; ikincisini de, tarih çalışmalarında ortaya çıkan sorunları, tarihte araştırma yöntemi/yöntemleri, bilginin güvenilirliği, açıklama, kanıtlama vb. sorunları konu edinen “analitik tarih felsefesi” oluşturur¹⁸. Analitik tarih felsefesi, bu konulara eğilmesi bakımından, bilim felsefesinin bir kolu olarak değerlendirilmeye uygundur¹⁹.

Atkinson tarih metafiziğine şu nedenlerden dolayı çok fazla eleştiri yöneltildiğini ve tarih metafiziğinin güvenilirmez bulunduğunu ileri sürmüştür: 1. Geniş

12 Ronald Field Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, MacMillan, Hong Kong, 1978, s.4.

13 A.g.e., s. 5-6.

14 A.g.e., s. 6.

15 A.g.e., s. 6.

16 A.g.e., s. 6.

17 A.g.e., s. 8-9.

18 W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Humanities Press, New Jersey, 1976, s. 26.

19 A.g.e., s. 26.

genellemeler tarihsel kanıtlar kullanılmadan yapılmaktadır; 2. Tarih zorunlu ilkelere dayanarak açıklanmaya çalışılmakta fakat bu çaba tarihten verilerle desteklenememektedir²⁰. Atkinson'ın bildirdiği nedenler ve pozitivist bilim anlayışı 20. yüzyılda tarih metafiziğinin gerilemesine neden olmuş, dolayısıyla tarih dar alan çalışmalarından, tarih felsefesi de tarih çalışmalarının epistemolojisi olmaktan öteye gitmemiştir²¹.

Tarih felsefesi hakkında şimdiye kadar söylenenlerden hareketle, şu değerlendirmeyi yapmak olanaklı görünmektedir: Tarih ve felsefe, insanın kendini anlaması ve varlığını temellendirmesi bakımlarından, ortaya çıkış zamanlarındaki farkı göz önünden kaçırarak ölçüde birbirine içten içe bağlanmış, birbirini sürekli besleyen ve Yeniçağ Avrupa kültürünün -başka bir deyişle- modern kültürün temellendiricisi olarak ortaya çıkan tarih metafiziğinin zorunlu olarak dayandığı iki çalışma alanıdır.

Tarih metafiziği, ya da metafizikleri nedir, ne anlama gelir? Ayhan Bıçak, tarih metafiziğini, “insanı bütünlüklü bir yapı olarak ele alıp tarih bağlamında ortaya koyan düşünce tarzı” olarak tanımlamıştır²². Yine Bıçak'a göre, tarih metafiziklerinin, evreni kavramada ve açıklamada ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmeyi ya da yeni bir evren kavrayışı geliştirmeyi hedefleyen düşünce ürünleri olarak, evren kavrayışında içerilen tüm soruları yanıtlama çabasında olduğunu ileri sürmek olanaklıdır²³. Tarih metafizikleri, adından da anlaşılacağı üzere, felsefe tarafından karakterize edilen bir düşünme tarzıdır ve din temelli inanç yerine, akıl, özgürlük, erek gibi insan yetilerini temel alarak bunlara yönelik felsefe açıklamalar ve yorumlamalar ekseninde ilerler. Bu felsefe açıklama ve yorumlamalara da, akıl, özgürlük, erek, ilerleme gibi temel kavramlara yüklenen anlamlar yön verir. Şimdi sözü edilen bu kavramların bazılarını kısaca değinilecektir.

Modern felsefenin temelinde yer alan akıl, tek, eşsiz bir yeti olarak, insanın tüm durum, eylem ve tavırları için belirleyicidir ve tüm bu özellikleriyle tarih metafiziklerinin de başlıca kavramlarından birisidir. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* adlı yapıtında, modern felsefe tarafından ortaya çıkarılan bu akıl için “nesnel” nitelemesini kullanmış ve bu nesnel aklın şu temel özellikleri olduğunu savunmuştur: 1. Akıl, yalnızca bireyde varolan bir olanak değildir, 2. Akıl, nesnel dünyada-yani insanlararası, sınıflararası ilişkilerde, toplumdaki kurumlarda,

20 Ronald Field Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, s. 9.

21 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 25.

22 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 14.

23 A.g.e., s. 14.

hatta doğanın görünüşlerinde bile varolan bir olanaktır²⁴. İşte böyle bir akıl anlayışına dayanan felsefe dizgeleri, her şeyi kuşatan ya da her şeyin temelinde olan tek bir varlığın olabileceği ve böyle bir varlığın bilgisinin edinilmesi durumunda insanın ereği sorusunun yanıtlanabileceği düşüncesini çıkarsamışlardır²⁵.

Akıyla her türlü sorunun üstesinden gelebileceğine inanılan insanın yeteneklerini geliştirebilmesi ve yalnızca insan olması bakımından sahip olduğu doğal haklarını kullanabilmesi, yani insanın aklına dayalı olarak kendini gerçekleştirmesi, onun özgür olmasına bağlıdır²⁶. Dolayısıyla, akıl ve özgürlük, birbirlerinden beslenen ve birbirini besleyen iki temel değer olarak, modern düşüncenin başat kavramlarıdır. Birbiriyle sıkı biçimde bağlantılı olan akıl ve özgürlük, Yeniçağ dindışı Avrupa Medeniyetinde, insanın mutluluğunun bu dünyada sağlanabileceği, insan aklının dinin yol göstericiliğine gereksinmeden doğruları bulabileceği ve özgür istencin sonucu eylemlerden insanların-daha doğrusu eylemleri gerçekleştiren “birey”lerin- sorumlu olduğu düşüncelerinin ön plana çıkmasının zeminini hazırlamıştır.

Ne var ki, Kant’ta ve sonrasında onu izleyen idealist düşünürlerde (belki de en çok Hegel’de) örnekleri görülen tarih metafiziklerinde, tarihi belirleyen ilkenin tarih dışı bir varolanda aranması, akıl ve özgürlük idelerini tartışmalı kılmıştır. Böyle bir düşünce tarzında, birey, aklını ve özgürlüğünü ne ölçüde geliştirirse geliştiresin, tarihin gidişine ve yasalarına, Tanrı’ya ve O’nun istencine boyun eğdiği gibi boyun eğmek durumunda bırakılmış olur. Kant, Fichte ve Hegel’e ait aşağıdaki ifadeler, bu söylenenler için uygun örnekler oluşturmaktadır.

Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı yazısını önermeler ve açıklamaları biçiminde kaleme alan Kant, özellikle şu önermelerinde, bir tür belirlenimciliğe işaret etmektedir: “Birinci Önerme: Bir yarattığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek bir tarzda geliştirmeleri yönünde belirlenmiştir”²⁷; “Üçüncü Önerme: Doğa, insanın hayvani

24 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 56. Horkheimer, nesnel akıl yanında, düşünme yeteneğinin soyut bir işlevi olarak gördüğü ve asıl olaral araç ve amaçlarla ilişkilendirdiği bir “öznel” aklın da bulunduğunu, fakat öznel aklın amaçlara ulaşmak için araçların yeterliliğini sorgularken, amaçların kendilerinin akla uygun olması sorunuyla pek ilgilenmediğini ifade etmiştir-Bkz. A.g.e., s.55.

25 A.g.e., s. 61.

26 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 24.

27 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 31. Her ne kadar doğa felsefesi ve bilgi kuramı gibi konularda insanı da kapsayan bir belirlenimciliği benimsemiş olsa da, Kant’ın, insan aklına ahlak ilkelerini bulma üstünlüğünü atfettiği ve insan türünün ancak birbiriyle ilişkilerinde, böylesi ilkeleri yaşama geçirmesiyle özgürlükten söz edilebileceğini savunduğu da bilinmektedir.

varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsi olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir”²⁸; “Sekizinci Önerme: İnsan türünün bütün tarihi doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte-ve aynı amaçla dışta-yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır”²⁹.

Fichte de, akla ve özgürlüğe vurgu yaptığı *Çağımızın Temel Karakteristikleri*’nde, insanın olanakları ve yeterlilikleri konusundaki tüm iyimserliğine karşın, bu dünyadaki yaşamın sınırlılığına gönderme yapmaktan kendini alamaz:

“...dünyadaki insani yaşam ile dünyasal zamanın kendisi, **TEK BİR ZAMANIN VE TEK BİR SONSUZ YAŞAMIN ZORUNLU DEVİRLERİDİR** ve bu dünyasal yaşam, tüm alt bölümlenmeleriyle birlikte, burada, aşağıda [dünyada] bizim için zaten elde edilebilecek olan **SONSUZ YAŞAM**ın temel ideasından türetilebilir [...]

... Dünya üzerindeki insanlığın amacı, bir dünya planı ideasına varmaktadır; insanlık bu yaşamda tüm ilişkilerini **AKILA** uygun şekilde **ÖZGÜRLÜK** ile düzenleyebilirler”³⁰

Hegel’e göre, maddeyi madde yapan nasıl yer kaplamaksa, tını kendisi kılan öz de özgürlüktür³¹. Hatta tının özgürlük dışındaki tüm özellikleri özgürlük yoluyla oluşmuştur ve özgürlük dışında kalan tüm özellikler özgürlük için birer araçtır, tının kendinde olan bir varlık olmasına da özgürlük yol açar-işte tüm bunları Hegel’e göre bize öğreten, felsefeden başkası değildir³². Özgürlüğe yaptığı tüm bu vurguya karşın, Hegel, evren üzerindeki egemenliği ve yönetimi insana ait görmemiştir:

“...Evreni tanrı yönetir; onun yönetiminin maddesi (içeriği), onun planının uygulandığı yer dünya tarihidir. Felsefe işte bu plânı kav-

28 A.g.e., s. 33.

29 A.g.e., s. 41.

30 Johann Gottlieb Fichte, “Çağımızın Temel Karakteristikleri”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 106-107. Büyük harfler, gönderme yapılan metinde de aynı biçimde yer almaktadır.

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Dünya Tarihi Felsefesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 167.

32 A.g.e., s. 167.

*ramak ister. O tanrısal idenin gerçekliğini tanımak peşindedir... Çünkü tanrının yaptığını ancak akıl kavrayabilir”*³³

Kant, Fichte ve Hegel’in metinlerinde ortak olduğu söylenebilecek akıl ve özgürlüğü tartışmalı kılan yön, aynı zamanda iki başka temel kavrama daha işaret eder; başka bir söyleyişle, tarih metafiziklerinin tarihte bulunduğunu varsaydığı anlam ve ereklilik üzerinde düşünmeye davet eder. Tarihin bir anlamı olduğunu kabul etmek, zaten onun belirli bir plan doğrultusunda, bir hedefe, ereğe doğru olması gerektiğini öne sürmeyi ve temellendirmeyi de gerektirir. Ayrıca erek, insanın bu dünyada ne için varolduğu, Aristotelesçi bir bakış açısıyla, insanın özünün (*ousiasının*) ne olduğu sorusuna yanıt vermek için gereklidir. Nicolas Berdyaev, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan tarih metafiziklerinde ifade bulan ereklilik idesinin, Hıristiyanlık’taki “kurtuluş” inancının dönüştürülmüş biçimi olduğunu savunmuştur³⁴. Bu kurtuluş inancının Hıristiyan dogmalarıyla uyumlu bir tarih felsefesine konu kılındığı en klasik metnin Augustinus tarafından kaleme alınan *De Civitate Dei* (Tanrı Devleti Üzerine) olduğu söylendiğinde yeni bir olgu dile getirilmiş olmaz. Günümüzde de tarih felsefesi üzerine yazılan kitaplarda ilk seçkilerin yapıldığı bu yapıtta, Augustinus, insanın, Tanrı tarafından özgür yaratıldığını fakat güdülerini ve gururuyla Adem’den bu yana günaha sürüklendiğini, ilk günahtan bu yana insanın hep kötüye yöneldiğini söylemiştir. Bu günah batağından insanı yalnızca *Tanrı Kayrası* (*Gratia*) kurtarabilir. *Iustus Dei*, yani Tanrı’nın adaleti, insanı yaptıklarından dolayı ödüllendirecek veya cezalandıracak olan en yüksek ölçüttür. Ödül, günahtan kurtulmadır ve “Tanrı’nın oğlu” İsa Peygamber, “seçilmiş” insanlara-yani Hıristiyanlar’a- kurtuluşu müjdelemek ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzünde beden olarak görünmüştür (bedenlenme-*Inkarnation*). Bu görünme, sonu *Eskaton* (Tanrı mahkemesi, kıyâmet) olan tarih sürecinin de başlangıcıdır. Augustinus, Tanrı Devleti’ni, “gelecekte kurtuluşa ermiş olan insanların kuracağı devlet” olarak tanımlar³⁵. Buna karşılık, *Yeryüzü Devleti* (*Civitas Terrana*) ya da *Şeytanın Devleti* (*Civitas Diaboli*), bu dünyada güdülerinin ve gururunun peşinden giden, kötüye uyanların devletidir³⁶. İşte tarih, tam da bu iki tür devletin arasındaki çatışmanın ve bu iki devletin birbirinden kopuşlarının süreci olarak anlam kazanır³⁷. Aslında Augustinus’un bu anlattıklarından, sonu ve galibi başından belli bir mücadeleyi çıkarsamak hiç de

33 A.g.e., s. 170.

34 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, Geoffrey Bels Ltd., London, 1952, s. 198.

35 St. Augustine, *The City Of God* (3 cilt), İng. çev. G. MacCracken-W. Grene, Harvard University Press, Massachusetts, 1960, c. I.

36 A.g.e.

37 A.g.e., c. II-III.

güç değildir. Öyleyse, insanın “fırlatıldığı” bu dünyadaki mücadelenin anlamı nedir, sorusunu sormak uygun olur. Augustinus’a göre böyle bir sorunun yanıtı şu şekilde verilebilir: İnsan için bu dünyada Tanrı Devleti gibi tam ve salt yetkin bir devlet kurma olanağı bulunmasa da, insanlar, böyle bir devleti örnek alarak, “iman dolu bir savaş vererek”, güdülerin ve bedenin yönlendirdiği kötülöklere değer vermeyerek, bu dünyadaki hayatlarını “kurtuluş” ile noktalayacakları eylemleri seçebilirler, çünkü Tanrı insanı en başından özgür yaratmıştır.

Robert Nisbet’e göre, Augustinus’un söz konusu yapıtında dile getirdiği ve hemen yukarıda anımsatılan pek çok düşüncesinin, Hegel, Marx, Comte, Berdyaev, Sorokin ve Toynbee gibi tanınmış tarih felsefecilerinde de görüldüğünü söylemek olanaklıdır³⁸. Fakat şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Hıristiyanlığın kurtuluşa ulaşmak için işaret ettiği ölümden sonraki yaşam, Aydınlanma ve sonrasında ortaya konulmuş olan tarih metafiziklerinde, yerini insan ve toplum yaşamının ereğinin bu dünyada gerçekleşmesi düşüncesine terk etmiştir. Sözgelimi, Hıristiyanlık’ta “Tanrı Krallığı” ya da “cennet”, Tanrı tarafından, Kant’ta “adaletli dünya yurttaşları toplumu” doğa tarafından, Hegel’de “insanın özgürleşerek kendinin bilincine varması” Geist (Tin) tarafından belirlenmiş ereklendir; fakat bu da akıl ve özgürlük bağlamında yukarıda dile getirilen bir düşünceye, tarihin gidişinin ve varacağı noktanın insan tarafından belirlenmediği düşünceğine yol açar.

Yeniçağ Avrupa Medeniyeti’nin Rönesans’tan başlayarak din temelli bir evren anlayışı yerine daha çok bu dünyayı, yani doğa ve insanı merkeze alan bir evren anlayışını yerleştirme çabasının en belirgin, zaman zaman da en yetkin ifadesi olarak görülebilecek olan tarih metafiziklerinin ifade biçimlerinden ve temel alınan kavramlarından, insanın insan olarak Tanrı’daki kusursuzluğa erişebileceği ve böylelikle gerçek doğasına kavuşabileceği inancı çıkarılabilir. Başka bir ifadeyle, tarih metafizikleri, insana ve yetilerine duyulan güven ve insana yeryüzünün efendisi olma ayrıcalığını tanımış bir Tanrı’ya inancın temellendirmesidir. Böyle bir temellendirme için, tarih metafizikleri, yeri geldiğinde, Augustinus’un yaptığı gibi, (fakat ondan farklı olarak) “yeryüzü” için Tanrısal bir düzen kurusuyla tarihi “sonlandırmaktan” da geri durmazlar. Çünkü, tarih metafizikleri Hıristiyanlık ile hesaplaşırken, bu dinin öngördüğü olumlu unsurları içerme kaygısını da, hatta Hıristiyanlık’taki sorunları çözüme kaygısını da taşımıştır³⁹. Başka bir ifadeyle, tarih metafizikleri, Yeniçağ’daki dindışı bir kültürün ürünleri ve temellendiricileri olarak, her ne kadar açıklama (*revelation*, vahiy) inancını dışarıda bırakmış olsalar da, tarih metafiziği yapan çoğu düşünürün metinlerinde,

38 Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press, New York, 1969, s. 77.

39 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 49.

açıkça adlandırılmayan bir Tanrı inancına, Tanrı düzeninin yeryüzüne geleceği, dahası, insanın böyle mükemmel bir düzeni yeryüzünde kuracağı günün geleceği inancına göndermeler bulmak olanaklıdır⁴⁰. Bu noktada, Berdyaev'in söylediklerini de göz önüne alarak, dinin Avrupa kültür sahnesinde yalnızca konumunun değiştiğini fakat Hıristiyanlığın bu kültürde belirleyici unsurlardan biri olarak yerini koruduğunu söylemek kaçınılmazlaşır.

Berdyaev'in tarih felsefesinin *Tanrı Devleti Üzerine* adlı ilk yapıtıyla modern dönemin tarih metafiziği yapan düşünürleri ve onların yapıtları arasında kurduğu ilişki, aslında yine kendisinin işaret ettiği ortak bir yönden kaynaklanır: Berdyaev'e göre, Eski Yunan felsefesi dünyayı evren merkezli biçimde ele alıp açıklamaya çalışırken, Yahudilik, Hıristiyanlık (ve İslâm) dünyayı tarih temelinde anlamaya çalışmış ve incelemiştir⁴¹. İşte bu kesişim noktası bile, tarih metafiziklerinin, kaygıları ve ön plana çıkardıkları idelerin farklılığına karşın, Hıristiyanlık temelli Avrupa kültüründen bütünüyle kopmayı temsil etmediğini anlamak için gerekli malzemeyi sunar.

Ne var ki, Yeniçağ Avrupa kültürünün oluşturmaya çalıştığı evren ve insan anlayışında dine fazla yer verilmemesi, daha önce Katolik Kilisesi'nde örneği görülen otorite biçiminin de dünyevi bir eksene, **siyaset** mekanizmasına oturtulması sonucunu doğurmuştur. Başka bir ifadeyle, kurtuluşa gelecekte ama bu dünyada gerçekleşecek bir son olarak işaret eden modern Avrupa'nın siyaset sistemi, aynı daha önce Kilise'nin yaptığı gibi, toplumu denetim altına alıp yönlendirmeyi temel almış ve çoğu kez bu yönlendirmede başarılı olmuştur. Zaten siyasal teolojileri de, bu tarz yönlendirme ve denetim altında tutma çalışmalarının meydana getirdiği oluşumlar olarak görmek gerekir⁴².

Bu durumda siyasal teoloji denildiğinde neyin ya da nelerin anlaşılabilirliği, siyasal teolojii, sözgelimi, ideoloji ile, din ile, otorite ile benzer ve/veya bunlardan farklı kılan şeylerin ne olduğu sorularına yanıt aramak, dolayısıyla siyasal teoloji kavramının bu yazı içindeki işlevini görmek, yararlı olacaktır. Siyasal teoloji kavramı, teolojiden başlayarak çözümlenmeye çalışıldığında, şu tespitlere varılabilir: 1. Teoloji kavramı, varlığı, yetkinliği ve/veya gücü tartışmaya kapalı olan bir mutlak varlığa, bu varlığın emirlerinin insanlara iletilmesi misyonuyla yüklenmiş olan dine ve ortaya çıkışlarının temelinde din olan kurumlara işaret ettiğinden, zihinleri aynı zamanda bir mutlaklık-değişmezlik düşüncesine ve/veya arayışına yöneltir, 2. Teoloji kavramı önüne gelen "siyasal" kavramı,

40 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"; Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri"; Hegel, "Dünya Tarihi Felsefesi".

41 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, s. 197.

42 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 50.

dilbilgisi açısından bakıldığında, teoloji için kullanılan bir niteleyici gibi görünse de, aslında teoloji kavramının içeriğince belirlenen bir kavram kimliği kazanmıştır-yani “teoloji”nin niteliğini belirten “siyasal” olmak yerine, siyasal düşünüşün biçimini belirleyen ve belirten “teoloji” olmuştur, 3. 1’de ve 2’de söylenenlere bağlı olarak, “siyasal teoloji” kavramının çağrıştırdığı, daha çok, Yeniçağ dindışı Avrupa kültüründe dinden doğan boşluğun doldurulmasına, yani dinsel otoritenin (Kilise’nin) yerini alacak dindışı otoritenin tanımlanmasına-bu vesileyle de otoritenin sürekliliğine ve yeni tip otoritenin temellendirilerek toplumların bilinçlerinde alternatifsiz bir konuma getirilmesine-yönelik kaygıların bir toplamıdır, denilebilir. Bu kaygılar, Rönesans ve Reform dönemlerinde yaşamış siyaset düşünürlerinin yapıtlarında farklı biçimlerde ve farklı vurgularla kendini göstermiştir.

Sözgelimi, Hugo Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine (De Iure Belli et Pacis)* adlı yapıtında doğal hukuk kavramı ana eksenini oluşturmuştur ve bu kavram, “akılın bir buyruğu ve insan doğasının özü olarak, tarihteki değişimlerle birlikte değişmez, felsefe aracılığıyla kavranabilir ve her türlü pozitif (insan tarafından konulmuş) hukuktan önce ve üstün” olarak içeriklendirilmiş⁴³, bireyin hakları, insanın kendi varlığını korumaya yönelik evrensel bir hak düşüncesinden yola çıkılarak temellendirilmiştir. Fakat diğer yandan, insana ve toplumsal koşullara göre değişmeyen sağlam bir temel arayışı da başlamıştır.

Yeniçağ’da insanların toplumdaki eşitliği düşüncesini önceleyen doğal durumdaki eşitlik düşüncesinden ise, herkesin herkese karşı savaşını ve bu yaşamsal sorunun çözümü için devredilemez bir egemenlik hakkını çıkarsayan Thomas Hobbes da, siyasal teolojiyle işaret edilen kaygılardan hareketle siyaset düşüncesini geliştirmiş düşünürler arasında sayılabilir. Kuşkusuz, Hobbes’un düşüncesindeki mutlaklık arayışı, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindekinden oldukça farklıdır: Öncelikle, Hobbes’a göre, egemene iktidarı devreden halktır, bu iktidar karşılığında da toplum sözleşmesinde halk için öngörülen hakların güvenceye alınması bir zorunluluktur⁴⁴.

İngiliz muhafazakarlığının önde gelen temsilcilerinden Edmund Burke ise, toplumu kendi içinde uyumlu bir bütünlük oluşturan bir yapı ve devleti de yaşamış-yaşayan ve yaşamakta olan arasındaki tarihsel ve organik bir antlaşma metni olarak tanımlamış, toplumun ve devletin, dînî inanç ve sadakat beslemesi, ayrıca geçmişten gelen değerlere ve mülkiyet hakkına saygı göstermesi gerektiğini

43 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları (16. Baskı), İstanbul, 2005, s. 187.

44 Ahmet Cevizci (haz.), “Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Sözlüğü* içinde, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 1500.

savunmuştur⁴⁵. Yine Burke, merkezî ve tek elde tutulan bir iktidarı savunurken, demokrasiye ve devrime/devrimlere fikir temelinde dahi karşı çıkmıştır. Hatta, devlet tarafından verilmiş görevler ya da ödevler yerine getirilmeden devletten hak talebinde bulunulmasını yersiz ve usdışı bir tutum olarak görse de, Burke, bireyin dokunulmazlığını vurgulayarak, bireyin özgürlük ve temel haklarına tehdit ya da müdahale oluşturacak her türlü siyasal güç kullanımına da karşı çıkmıştır⁴⁶.

Toplumı oluşturan en çok sayıda birey için en yararlı sonucu ortaya çıkarmak eylemleri “iyi” olarak değerlendiren ve bunu siyaset zemininde de savunan faydacı ve liberal düşünür John Stuart Mill’e göre, din otoriteleri siyasete hiçbir biçimde müdahil olamaz, olmamalıdır⁴⁷. Böyle bir müdahale, bireyin dokunulmazlıklarına zarar vermek dışında, farklı düşüncelerin ortaya çıkması ve demokrasi için son derece yararlı olan eleştiri ve tartışma kültürünün gelişmesini ve yaygınlaşmasını da sekteye uğratar. Bu görüşlerine dayanarak, Mill’in dünyevi otoriteyi din otoritesinden üstün-ya da en azından, daha tercih edilir- olarak gördüğünü söyleme olanağı tanır.

Yukarıda tarih metafizikleri bağlamında bazı düşüncelerine değinilen Hegel için ise, devlet, Tin’in özgürlükle kavranabilen özbilincine, ya da kendi mutlaklığına doğru çıktığı yoldaki son uğrak noktasıdır-yani kendisini varoluşturma açtığı son ve en eksiksiz kiptir⁴⁸. Bu görüşüne dayanarak, Hegel’in ideal bir devlet tasarladığını söylemek ve Hegel’in tasarladığı bu devletin, daha çok, onun yaşadığı dönemde egemenliğini perçinlemeye başlayan burjuva sınıfı odaklı kapitalist bir sivil toplum için uygun-dahası, “ideal” olduğu yorumunu yapmak olanaklıdır⁴⁹.

Şimdiye kadar örneklerle serimlenen “modern” siyaset düşünceleri, din otoritelerinin yerini alması hedeflenen dünyevi otorite arayışlarının tarih metafiziklerinden önce başladığına işaret etse de, tarih metafiziklerinin, kendisinden önce gelen düşünce mirasını da arkasına alarak, egemen sınıfı ve çıkarlarını gözeterek bu otorite kaygısına yönelik çözüm üretmede oldukça başarılı olduğu yönlü bir değerlendirme yapılabilir.

Ayhan Bıçak da, tarih metafiziklerinin siyasal teolojilere dönüştüğünü savunmuş ve bu dönüşümün olası nedenlerini şöyle sıralamıştır: 1. Evren anlayışları çerçevesinde siyasal yapının önemi büyüktür. İnsanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu, modern evren anlayışı söz konusu olduğunda, siyasal sistemler tarafından yanıtlanan ve açıklama getirilen bir soru niteliği kazanmıştır; 2. Metafiziği (tarih

45 A.g.e., s. 1501.

46 A.g.e., s. 1501.

47 A.g.e., s. 1501.

48 G. W. F.Hegel, “Dünya Tarihi Felsefesi”, s. 167.

49 Ahmet Cevizci (haz.), “Siyaset Felsefesi”, s. 1502.

metafiziklerini) ortaya çıkaran sorulara ve tarih metafiziği çerçevesinde kullanılan kavramlara, siyaset konularında yapılan temellendirmeler için de başvurulmuştur; 3. Meşruluk aracı olarak din yerine metafizik kullanılmak istenmiştir⁵⁰. Kant'ta yer alan “ebedi barış” düşüncesi, Hegel'in “tinin somutlaşması ve görünüme bürünmesi olarak devlet” düşüncesi bu söylenenler için örnek verilebilir. Öyleyse, yukarıda “siyasal teoloji” kavramı çözümlenirken dile getirilen önermelerden özellikle sonuncusunun, siyasal teolojiden neyin ya da nelerin anlaşılabilirliği konusunda fikir verici olduğu da ileri sürülebilir.

Siyasal teolojiler, tarih metafiziklerinde örneklerine rastlanan “kurtuluş”, “yeryüzü cenneti”, “tanrısal adalet düzeni” gibi erekleri, birer vaat, proje biçiminde kullanarak geniş kitleleri etkilemek isteyen siyasi otoritelerin en önemli başvuru aracı olmuşlardır. Fakat siyasal teolojiler de, dilimize “tanrıbilim” olarak da çevrilen “teoloji” sözcüğünün içeriğine uygun olarak, dogmatikleşme ve tek doğrunun kendisine ait olduğu varsayımını benimseyerek “ideolojilere”⁵¹ dönüşme eğilimi göstermişler ve dönüşmüşlerdir. Bu bağlamda, yukarıda da yararına işaret edildiği üzere, siyasal teoloji-ideoloji arasında bir ilişkinin olup olmadığı ve varsa nasıl bir ilişkiden söz edilebileceği gibi sorulara ve bunlara verilebilecek yanıt/yanıtlara değinmek uygun olacaktır. Siyasal teoloji ve ideoloji arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorusu, şu biçimde de dile getirilebilir: Hıristiyanlık bir ideolojik tahakküm aracı mıdır, yoksa yalnızca siyasallaşmış bir teoloji midir? Yazıda şimdide dek değinilen düşünceler göz önüne alındığında, aslında sorunun yazı içinde bir yanıt bulduğunu söylemek de kolaylaşır. Bu olası yanıt, şöyle ifade edilebilir: Hıristiyanlık, yalnızca teolojik önkabullerinin bir kısmını modern Avrupa'nın dünyevi eksenli siyasetinin içine sızdırmakla kalmamış, 1789'daki Devrim'den sonra egemenliği devralan burjuva sınıfının çıkarlarının korunması ve yaygınlaştırılması söz konusu olduğunda, ideolojik bir tahakküm aracı olarak da faydalanılan biricik araç olmuştur.

50 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 50.

51 Kökleri Eski Yunanca'daki *eidos* ve *logos* sözcüklerine uzanan, fakat geçmişte Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne dayanan ideoloji, bu kavramı ilk kez kullanan Antoine Destutt de Tracy'ye göre (1754-1836), felsefi-bilimsel bir disiplinin adıdır ve bu disiplin diğer bilimler için bir temel oluşturur. İdeolojinin, yani düşünce biliminin amacı, düşüncelerin doğal kökenlerini araştırmak, düşünceye ilişkin yanlışları ve yanlışlıkları ortaya çıkararak toplumsal reformların hizmetine sunmaktır. İdeolojiye “gerçekten uzaklaşma”, “gerçeklikten kopma”, “gerçekliği ıskalama”, nihayet “yanlış bilinç” anlamlarının yüklenmesine ve sonrasında (günümüzde de içerecek biçimde anlaşılmalıdır) kavramın bu anlamlara gelecek biçimde kullanılmasına yol açan, General Napoléon Bonaparte (1769-1821) ve onun yönetim anlayışı olmuştur. Diktatörlüğünü kurmasının önünü açacak hükümet darbesini gerçekleştiren Bonaparte, ideolojiyi Tracy gibi anlayan Aydınlanma düşünürlerini, bir dönem bu düşünürlerle birlikte hareket etmiş olmasına karşın, kendi iktidarının ve siyasi planlarının önündeki engeller olarak görmüştür; diğer yandan kendisi, gerçekçi siyaset yaptığı kanısındadır.

Sonuç olarak, dinin, özellikle de Hıristiyanlığın, Yeniçağ'da ortaya çıkan ve gelişen dindışı, dünyevi ağırlıklı, insan odaklı kültür doğrultusunda dönüşmesinin ve modern kültür içerisinde yeniden konumlanmasının felsefi temelini oluşturan tarih metafizikleri, Fransız Devrimi'ni ve Endüstri Devrimi'ni getiren Avrupa burjuvazisinin siyasal iktidarı ele geçirmesinden sonra, yeni dinleri, yani ideolojileri temellendirmede kullanılmaya başlanmıştır. Böyle bir kullanım için de, öncelikle, tarih metafiziklerinde içerilen “dünyanın gidişi”, “ilerleme”, “ereğe ulaşma”, “tanrısal düzenin yeryüzünde gerçekleşeceği zaman” gibi çeşitli unsurların teolojik yönlerinden yararlanılmıştır. Bu teolojik yönlerin siyaset ekseninde meşrulaştırılması, burjuva iktidarının ve çıkarlarının devamlılığı için sağlanması gereken toplumsal destek için olmazsa olmazdır.

Özet

Bu yazının amacı, Avrupa kültürünün Aydınlanma'dan sonraki dünya görüşü üzerinde belirleyici etkileri olan tarih metafiziklerinin, siyasal birer teolojiyle sonlanmalarına olanak tanıyacak ölçüde dinsel önkabulleri de içinde barındırdığı düşüncesini temellendirmektir. Modern Avrupa kültürü her ne kadar laikliği vurgulamış ve Hıristiyan dogmalarından çeşitli nedenlerle kurtulmaya çabalamışsa da, bu kültürün, Berdyaev'in de belirttiği gibi, Hıristiyanlık'la ortak bir noktası vardır: Hem Hıristiyanlık hem de modern Avrupa kültürü, insan yaşamının ve dünyanın açıklanmasında ve temellendirilmesinde tarihe dayanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, Hıristiyanlık, Aydınlanma öncesinde, sırasında ve sonrasında ciddi bir dönüşümden geçerek, Avrupa burjuvazisinin elindeki siyasi güç sayesinde modern toplumlara yeni birer “din” olarak dayatılan ideolojiler biçimine bürünmüşlerdir.

Anahtar Sözcükler: *Din, Tarih, Hıristiyanlık, Aydınlanma, Tarih Metafiziği, Siyasal Teoloji*

Abstract

Metaphysics of History: Political Theologies?

The aim of this essay is to argue that metaphysics of history, as the characterizing worldview of the European culture after the Enlightenment, nevertheless has religious presuppositions, which enable it to end up with political theology. Despite the fact that modern European culture emphasised secularism and tried to get rid of religious dogmas of Christianity for a variety of reasons, this very culture had something shared with Christianity-as Berdyaev stated: Both Christianity and modern European culture were based on history, in the explanation and justification of the world and human life. As a result of this, Christianity had undergone a severe transformation before, during and after the Enlightenment, and

has taken the form of ideologies, a new “religion” imposed on modern societies by the political authorities of European bourgeoisie.

Key Words: Religion, History, Christianity, Enlightenment, Metaphysics of History, Political Theology

KAYNAKÇA

- Atkinson, Ronald F., *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, MacMillan, Hong Kong, 1978.
- Berdyaev, Nicolas, *The Beginning and the End*, Geoffrey Bels Ltd., London, 1952.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet (hazırlayan), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Collingwood, Robin George, *The Idea of History (Revised Edition)*, ed. Jan van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb, “Çağımızın Temel Karakteristikleri”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Dünya Tarihi Felsefesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.
- Kant, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Nisbet, Robert A., *Social Change and History*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Özlem, Doğan ve Güçlü Ateşoğlu (haz.), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Sorokin, Pitirim Aleksandroviç, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.
- Walsh, W.H., *An Introduction to Philosophy of History*, Humanities Press, New Jersey, 1976.

ÇİZGİ VE MAĞARA BENZETMELERİYLE İLGİLİ YORUMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ İÇİNDE *DIANOIA*

Nihal Petek BOYACI*

Platon, epistemoloji konusunu derinlemesine ele almış olan ilk filozoftur. O, bilginin imkânı, kaynağı ve doğruluğu problemi başta olmak üzere, bilgiyle ilgili bütün problemleri oldukça ayrıntılı bir biçimde ele alıp tartışır. Platon'un bilgiye ilişkin tanımları, sırasıyla bilgiyi entelektüel bir gelişme süreci olarak değerlendiren bilgi tanımı ile bilgiyi objeleri üzerinden ortaya koyan bilgi tanımıdır. Birincisine göre bilgi inanç, sanı ya da kanaatlerden nesnel ve ezeli-ebedi doğrulara doğru giden bir süreçte ortaya çıkar, ikincisine göre de bilgi ancak objeleriyle, konu aldığı nesnelere üzerinden tanımlanabilir. Platon'da söz konusu iki bilgi tanımının kendisine uygun düştüğü bilgi türlerinden biri de *dianoia*, yani hipotezli bilgidir. *Dianoia*, elbette öncüllerin dolayımından geçerek gerçekleşen bir bilgi türünü ifade eder. Platon'un bilgi felsefesinde kâh bir bilgi türü, kâh bir zihin hâli olarak tanımladığı *dianoia*, bilgiyi bir entelektüel gelişme süreci olarak bilgi anlayışına çok uygun düşer. Çünkü mutlak ve kesin bilgi olarak *noesise* giden yolda, o çok önemli bir evre meydana getirir. Başka bir deyişle, o, bir bilme türü olarak *pistis* (inanç/sanı) ve felsefeye özgü bir bilgi türü olarak *noesis* arasında bulunur.

Dianoia, bilgiyi objesiyle tanımlayan bilgi anlayışına da çok uygun düşmekle birlikte, onun konusu ya da objeleri söz konusu olduğunda, daha onun zamanından başlayarak yaşanan önemli bir karışıklık ya da yorum farklılığı söz konusudur. Bu yorum çeşitliliği, Platon yorumcuları arasında bugün de devam etmektedir. Platon'un kendi belirlemelerinden yola çıkılacak olursa, *dianoianın* nesnelere *noeton*, yani akledilir olanlar veya akıl yoluyla bilinenler kapsamı içinde kaldığı söylenebilir. Yani onun nesnelere ne duyuşal şeyler ne de tam olarak İdealardır. Platon'a göre, bu zihin haline veya bilgi türüne sahip olan insan, kanıtlamadan doğru kabul ettiği birtakım önermelerden hareket etmekte, hipotezler üzerinde çalışmaktadır.¹ Bu düşünme eylemi, Platon'a göre ancak sayılar, geometrik şekiller ve buna benzer bilimlerle uğraşanlar tarafından gerçekleştiril-

* Öğretim Görevlisi, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Platon, *Devlet*, 510b

rilebilir.² *Dianoia* bu biçimiyle ele alındığında ve *Devlet* 510c'ye³ göre, sadece geometri, aritmetik ve hipotezlerle hareket eden bilimlerle meşgul olanların zihin halini yansıtmaktadır. Bu çerçevede, *dianoia* adı verilen bilgi türü veya zihin halinin nesnelere üçgen, dörtgen ve buna benzer birtakım şekiller olarak belirlenebilir.

Platon'un *Devlet*'te *dianoia* ile ilgili bu belirlemelerinden yola çıkılarak, onun aynı eserde ortaya koyduğu Güneş, Çizgi ve Mağara benzetmelerine ilişkin farklı yorumlarda, *dianoia* olarak belirlenen zihin halinin ontolojik temeline ilişkin farklı iddialar ortaya atılmıştır. İşte bu makalede, bir bilgi türü ya da zihin hali olarak *dianoia* sadece Platon'un söyledikleri üzerinden değil, fakat bu temel üzerinde, bir yandan da söz konusu farklı yorumlar üzerinden ele alınacak ve onun nesnelere belirlenmesi konusunda ortaya çıkan zorluğa işaret edilecektir. Bundan sonra da, bir bilgi türü ya da zihin hali olarak *dianoianın* mahiyetinin ortaya konması noktasında, onun nesnelere ziyade, *dianoia*da kullanılan yöntemin yapısal özelliklerinin daha büyük bir önem taşıdığına işaret edilecektir.

I

Platon'un *Devlet* adlı diyalogunun 509d-511d satırları arasında kalan bölümü, bilgi türleri veya bir insanın içinde bulunduğu zihin halleriyle bu zihin hallerinin nesnelere neler olabileceğini, literatürde Bölünmüş Çizgi analogisi olarak ün kazanmış olan benzetme üzerinden ifade eder. Bu benzetmenin, genel kanı veya Ortodoks Platon yorumlarına göre, hem Güneş ve hem de, *Devlet*'in yedinci kitabının hemen başında ortaya konan Mağara Benzetmesi ile ilişkili bir biçimde ele alınıp okunması gerekir. *Dianoia* konusunda en ayrıntılı bilginin yer aldığı Çizgi benzetmesine dair görüşlerin bu yüzden Güneş benzetmesi ile bağlantılı bir biçimde ele alınmasını zorunlu kılar. Başka bir deyişle, Güneş benzetmesinin Platon tarafından hangi amaç için ortaya konduğu ve ne şekilde oluşturulduğunun belirlenmesi diğer benzetmelerin yorumlanmasında önem arz eder. Çizgi benzetmesinin yorumlanmasını ve bu konuda farklı yorumların ortaya çıkışını olanaklı kılan şey budur. Gerçekten de Çizgi analogisinden önce ortaya konan bu benzetmenin⁴, İyinin ne olduğunu veya ne türden bir şeye karşılık geldiğini daha ayrıntılı anlatma amacı⁵ dışında, *noeton* ile *horaton* alanları arasındaki ayrımı da gözler önüne serme özelliği taşıdığı kabul edilmektedir⁶.

2 Platon, *Devlet*, 510c

3 510c makalenin I. bölümünde 16. dipnota ait alıntıdır.

4 Platon, *Devlet*, 507a-509b

5 T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, UK., 1995, s. 271

6 Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 2009, s. 245

İyinin bilinmesi onun ışığı altında İdeaların akıl tarafından kavranmasına olanak tanır. Benzetmedeki Güneş, tıpkı aklın *noeton* alanında görmesini mümkün kılan İyi İdeası gibi, gözün nesnelere görmesini sağlayan öge olarak ortaya çıkar. Bu nedenle İyinin yani en yüksek araştırma veya çalışmanın (*megiston poneteos*) konusu olarak İyi İdeasının ne olduğunun bilinmesi, diğer şeylerin kavranmasının yolunu açmak bakımından büyük önem taşımaktadır. Sokrates, bu bağlamda İyinin ne olduğunun araştırılması gerektiğini öne sürer, bununla birlikte onun, İyinin ne olduğuna (*ti estin?*) ilişkin herhangi bir bilgisi yoktur. İyinin ne türden bir şey olduğunu doğrudan ve açıkça ortaya koyamayan, bu yüzden dolaylı bir anlatım ve metaforlara ihtiyaç duyan Sokrates, Glaukon'a onu Güneş benzetmesi üzerinden anlatır.⁷ Buna göre, İyi İdeasının açıklanması, Güneş üzerinden yapılır. Güneşin benzetmede kullanımına ilişkin iki çeşit yorum yapılabilir. Bu yorumlardan biri Güneşin İyiyi açıklarken aynı zamanda *horaton* alanını temsil ettiği; bir diğeri ise *horaton* alanını temsil etmediği ancak sadece İyiyi sembolize ettiği yönündedir. İlk yoruma göre, bu benzetme sadece İyiyi açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda iki farklı alana da işaret etmektedir. Bu iddiaya ilişkin gösterge dair gösterge *Devlet*'in 508b-c satırlarında bulunabilir.

İyinin neslinden gelenin bu⁸ olduğunu kastettiğimi anlamam gerekir. İyi onu kendine uygun biçimde olarak meydana getirmiştir. Kavranan alanda kavrama ve kavramanın nesnesi için İyi ne ise, güneş de görülen alanda görme ve görmenin nesnelere için odur.

Bu alıntıda da görüldüğü üzere, İyi *noeton* alanının nesnelere kavranmasını mümkün kılarken, Güneş *horaton* alanına ilişkin nesnelere görülmesine olanak tanımaktadır. Buna göre, Güneş ile Bölünmüş Çizgi benzetmesi arasında, yukarıdaki alıntıda ve diyalogun daha sonraki kısımlarında kurulan bağlantıdan yola çıkılarak, her iki benzetmenin de İyinin açıklanması dışında, bu iki alan arasındaki ayrıma da işaret ettiği iddia edilebilir. Çizgi benzetmesinin alt kesiti, yani sanı ya da kanaatler anlamında *doksanın* edinildiği kısım *horaton* alanı olarak nitelendirilirken, Güneş benzetmesinde Güneşin temsil ettiği alan bu kısım ile paralellik arz eder, Güneşin aydınlattığı alan duyularla algılanabilen alan anlamında *horatonun* muadili olarak görülür. Bununla birlikte, bu yorumu kabul etmeyenler de vardır. Örneğin Ferguson ve Sze bu yorumu hiçbir şekilde paylaşmaz. Onlara göre, Güneş benzetmesi (ve dolayısıyla Çizgi benzetmesi) *noeton* ve *horaton* alanları arasındaki ayrıma işaret etmekten ziyade, sadece İyiyi açıklamak

7 Platon *Devlet*: 505a

8 *Bu* sözcüğü Güneşin yerine kullanılmaktadır.

için anlatılan analogilerdir.⁹ Bu iddiaya göre, buradaki Güneş ögesi sadece İyinin açıklanması amacıyla kullanılan bir semboldür ve *horaton* alanına dair herhangi bir açıklama vermez. Ferguson'un Güneş ögesinin İyinin açıklaması için kullanılan bir sembol olduğuna ilişkin yorumu, Güneşin maddi bir şey olmasına rağmen duysal ögelere değil de İdeaya benzediği düşüncesinden çıkar.¹⁰ *Devlet*'te Güneş ögesine ilişkin açıklamalar, onun İyinin niteliklerinden ayırlamayacağını gösterecek kadar benzerlik taşımaktadır. İyinin Güneşi kendisine uygun bir biçimde meydana getirmesi, Güneşin İyinin neslinden türemesi¹¹, Onun İyiye benzer nitelikler taşıyarak tanrısal özelliklere sahip olması,¹² İyi ile Güneş arasındaki benzerlikleri vurgulamak açısından fazlasıyla yeterlidir. İyi, bir İdea olduğuna göre Güneşin ona olan benzerliği onun duysal alana ilişkin bir madde olmaktan daha çok, İdea özelliği taşıyan bir öge olarak görülmesine neden olur. Ferguson da benzetmedeki bu noktayı vurgulayarak, Platon'un Güneş ögesini maddi varlıklardan oluşan bir dünyaya işaret etmek yerine, sadece İyiye açıklamada bir sembol olarak kullandığı düşüncesine geçer. Buna göre kullanılan Güneş ögesi İyinin bir sembolü olarak ortaya çıkarken, ışık hakikatinin açıklanma imkânı temsil edip gözle görülen nesnelere bilginin nesnelere karşılık gelir. Böylece Güneşin görmeyi olanaklı kılması gibi, İyinin de bilmenin imkânını nasıl sağladığı daha açık bir biçimde anlatılmış olur.

Güneşe ilişkin bu iki alternatif yorum, Bölünmüş Çizgi analogisine ilişkin farklı yorumların temelini oluşturur. Çizgi analogisiyle ilgili olarak, işte bu zemin üzerinde üç farklı yorum geliştirilmiştir. Bunlar geleneksel, iki kesitli ve üç kesitli yorumlardır. Farklı bilgi türleri veya zihin halleriyle onların nesnelere ilişkin olan Bölünmüş Çizgi analogisi, geleneksel yorumda dört kesitten oluşan bir benzetme olarak ele alınır. Güneş benzetmesinde, Ferguson'un sembolik anlatım yorumu geçerli görülmez ve *horaton-noeton* ayrımı olduğuna ilişkin geleneksel yorum kabul edilip, her iki benzetmenin de paralel olduğu düşünülürse, Çizgi benzetmesinde de aynı ayrımın yapılması kaçınılmaz olur. Buna göre, eşit olmayan bir biçimde ikiye bölünen çizginin alt kesiti *horaton*, yani duysal varlıklar alanını, üst kesiti ise akledilir varlıklar alanı olarak *noeton* alanını gösterecek şekilde düşünülür. Hal böyle olduğunda ilk benzetmedeki Güneş, çizginin alt kesiti

9 A. S. Ferguson "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line" *The Classical Quarterly*, Vol 15, No.3/4, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1921, 131-152, s. 137; . Sze, Corinne Praus, "EIKASIA and PISTIS in Plato's Cave Allegory", *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1977, 127-138,s. 128.

10 A. S. Ferguson, "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line", s.134.

11 Platon, *Devlet*, 508b

12 Platon, *Devlet*, 508b

olan *horaton* alanını gösterirken, İyi İdeası, çizginin üst kesiti olan *noeton* alanına paralel olur. Bölünmüş Çizginin *horaton* alanına dair olan alt kesiti yine eşit olmayan bir biçimde aydınlık-karanlık derecelerine göre ikiye bölünür. Ortaya çıkan parçalardan biri yansuları (*eikônes*), diğeri ise bu yansuların asılları olan canlı varlıkları, bitkileri ve insan elinden çıkma bütün her şeyi (*zôa*) kapsamaktadır.¹³ Platon yansı ya da gölgelerle onların asılları arasındaki ayrımı sanıyla bilgi arasındaki ayrımla karşılaştırarak bir paralellik oluşturur ve bu bağlantı üzerinden, tıpkı yansuların veya gölgelerin asıllarından ayrı olması gibi, sanının (*doksa*) da bilgidен (*epistêmê*) farklı olduğuna işaret eder.¹⁴ Çizginin üst kesiti için de aynı oranda bölme işlemi yapılır ve *noeton* alanı da yansularla onların asıllarına benzer bir biçimde ikiye bölünür. Platon *dianoia* ve *noesis* zihin hallerinin dâhil olduğu çizginin üst kesiminin bölünmesini şu şekilde anlatır;

Ruh, ayırımın bir kısmında, daha önceki bölmede taklit edilen şekilleri benzer biçimde ele alarak, hipotezlerden yola çıkıp araştırmak zorunda kalır. İlkeye değil, sonuca gider. Diğer kısımda ruh –ilkeler varsayımsal olmadığından- hipotezlerden yola çıkarak şeylerin yansılar olmaksızın sistematik olarak İdealara gider.¹⁵

Alıntıda da görüldüğü üzere, bir zihin hali ya da bilgi türü olarak *dianoia* hipotezleri temele alan bir araştırma olup, varsayımlar üzerinden giderek sadece onlarla ilgili birtakım sonuçlara varır. Platon *dianoia* zihin halinin hipotezli düşünüş biçimini daha iyi bir biçimde şu şekilde açıklamaktadır:

Önceden de bildiğin gibi, geometri, aritmetik ve buna benzer işlerle meşgul olanlar tek, çift veya çeşitli şekiller üç çeşit açı, kare ve buna benzer şeyler hakkında, bunları bilirlermiş gibi varsayımda bulunurlar. Ne kendilerine ne de başkalarına onların ötesinde bir şey olduğunun hesabını gözetmezler. Onların herkes için açık olduğuna inanırlar. Bunlardan başlayarak bunlar, onları düşünmemelerine, bunların benzediği başka şekiller olmasına rağmen görünen şekilleri kullanırlar ve bunlar hakkında konuşurlar. Konuşmalarının amacı kendi çizdikleri şekiller değil, kendinde kare ve kendinde köşegendir. Onlar, hem gölgeleri hem de sudaki yansuları olan şekil verdikleri ve çizdikleri şeylere birer yansı gibi davranıp düşünceyle görülebilen hakikatleri görmek için araştırma yapar.¹⁶

13 Platon, *Devlet*, 509d-510a

14 Platon, *Devlet*, 510a

15 Platon, *Devlet*, 510b

16 Platon, *Devlet*, 510c-511a

Zihin halleri *dianoia*ya karşılık gelen insanlar, araştırdıkları konularda, geliştirdikleri veya öne sürdükleri varsayımları sanki onlar mutlak birer hakikatmiş gibi ele alırlar. Bu varsayımların hakikate ilişkin olup olmadıklarına dair herhangi bir kuşku içinde değillerdir. Ancak bu zihin halindeki insanların ya da alıntıda belirtildiği üzere geometri, matematik veya buna benzer konularla uğraşanların amacı duyuşal alanda kullandıkları şekiller üzerine düşünmek değildir. Bu insanlar her ne kadar duyuşal şekilleri kullanıyor olsa da aslında düşündükleri ve üzerinde akıl yürüttükleri şeyler İdealardır. Örneğin, üçgene ilişkin bir işlem yapılırken, bir geometrici bir tahtaya veya kâğıda çizdiği üçgen üzerinde çalışıyor olsa da, düşündüğü şey aslında İdealardır. Böylece geometrici veya matematikçi duyuşal alanla ilgili bir iş görüyor olsa da aslında İdealara dair bir düşünüş gerçekleştirilmektedir.

Dianoia zihin hali Çizgi analogisinin en alt kesitinde yer alan *eikasia* ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerliği göstermeden önce *eikasia*ya yönelik iki farklı yorumun öne sürüldüğünü dikkate almak gerekir. Bunlardan ilk yoruma göre, zihin hali *eikasia* olarak tanımlanan insan gölgelere bakarak onların asıllarını tahmin etmeye çalışır; ikincisine göre ise bu zihin halindeki insanlar, gölgelerin kendilerini asıllarmış gibi kabul ederler. İkinci yorum çerçevesinde, çizginin alt kısmı olan hayal veya yansımalar ile onların orjinallerinin arasındaki ilişkinin, çizginin üst kısmında yer alan *dianoia* ile *noesis*in nesnelere arasındaki ilişkiyi açıkladığı öne sürülebilir.¹⁷ Bu yoruma göre *eikasia* zihin haline sahip biri *pistis* durumunda kendileriyle ilgili olarak bir inanca sahip olunan nesnelere varlığından haberdar değildir. Bu bilinmezlik gölgelerin sanki asıl nesnelermiş gibi görünmesine, gölgelerin kendileri dışında başka bir gerçeklik yokmuş gibi algılanmasına neden olur. *Dianoia* zihin halinde de benzer bir durum *Devlet* 510c'de anlatılmaktadır. Matematiksel yöntemde çıkarım yapılırken, öne sürülen varsayımlar sanki kesin bir biçimde biliniyormuş gibi ele alınır. İlk yoruma göre ise, *eikasia* zihin halindeki insan, *dianoia* zihin halindeki insanın yaptığı gibi, gölgelere ilişkin veya duyuşal nesnelere üzerinde varsayımsal düşünüş yaparken, onların asıllarını düşünmektedir. Bu yorumda, *eikasia*nın *pistis* kapsamı içinde kalan birtakım varsayımlar öne sürdüğü kabulü, onun çizginin üst kısmında yer alan varsayımlı bir düşünüş biçimi olarak *dianoia* ile benzerliğine işaret eder. Her iki yorum da bu iki düşünüş biçimi arasında bir bağ kurar. *Eikasia* zihin halinde gölgelere ilişkin yapılan yorumlar kendisinde bir hata payını her zaman barındırmaktadır. Gölgeler yanıltıcı olabilir. Bu zihin halinden hakikate daha yakın olan *dianoia* da varsayımlara dayalı olduğundan, bilinmeyenle örtülü olmak durumundadır. Bir hipotezde temele alınan ilke kesin bir bilgi sunmadığından, on-

17 R.C Cross ve A. D Wozzley., *Plato's Republic*, Macmillan& Co Ltd., London, 1964, s. 210

dan çıkan sonuçlar da aynı biçimde bilinmeyenle örtülü olmak durumunda kalır.¹⁸ Ancak her iki zihinsel süreçte de o zihin haline ilişkin nesnelere sanki asıl nesnelere olmuş ve onlara ilişkin bilgi de sanki kesin bilgiymiş gibi ele alınır.

Çizgi benzetmesinde zihin halleri veya bilgi türlerinin anlatımından sonra Platon, *Devlet*'in yedinci kitabıyla birlikte başka bir analogi geliştirir. Mağara Benzetmesi olarak geçen bu analogi eğitime ilişkin olmakla beraber İyi İdeasının açıklanmasında da yardımcı olur. Geleneksel yorum, Mağara benzetmesini, Çizgi benzetmesi ile paralel biçimde inceler. Bu yorum, Çizgi benzetmesinde geçen dört zihin halinin Mağara benzetmesinde de karşılığını bulduğunu dile getirir. Buna göre, mağaranın içi *horaton* alanıyken dışı *noeton* alanıdır. Mağaranın içi çizginin alt kısmına paralel olup gelip geçici öğelerin sanısına sahip olmaya yönelik olan *doksanın* edinildiği yerken; mağaranın dışı kalıcı, mutlak bilgi türü olan *epistêmênin* bilgisine sahip olunan yeri temsil eder. Benzetmede mağarada ayak ve boyunlarından zincirli tutsaklar, önlerinden başka hiçbir yeri göremez bir vaziyette canlı varlıklar ve insan elinden çıkma şeylerin ateşin ışığının etkisi ile duvara vuran yansımalarını seyrederekler.¹⁹ Bu yansımaları da onlara verdikleri adlandırmalarla asıl nesnelere varsayarlar. Gölgelelerin asılları olan canlı insanlar konuştuğunda da tutsaklar onları gölgelerden gelen sesler olarak algıladılar. Bu durum, *dianoia*da matematikçilerin hipotezlerini herkesçe bilinen, kuşkuyla yer bırakmayan mutlak hakikatler olarak almalarına benzemektedir. Gölgelelere bakan ve onlarla ilgili bir sanı ya da kanaatlere sahip olan kişiler de onları asıl nesnelere olarak kabul etmektedirler.

Benzetmede ayakları ve boyunları çözülen insanlar gölgelerin asıllarını görmeye başlayarak bilgisizlikten bilgiye giden yolun ilk adımını atarlar. Böylelikle mağaranın içinden dışına doğru ilerleyen biri, hakikate bir adım daha yaklaşmaktadır. Daha sonra onun, dik ve zorlu yokuştan çıkarak mağaranın girişine kadar gelmesi sağlanır. Ancak mağaranın girişine gelen biri, öncelikle gün ışığına alışmadığı için, gözlerinde bir kamaşma yaşar. Bu nedenle kişinin ilk gördüğü nesnelere doğal şeylerin yansısı ve gölgeleri olur.²⁰ Böyle birinin zihin hali için, Çizgi benzetmesinde *dianoia*yaya özgü zihin hali gösterilebilir. Daha sonra bu yansı ve gölgelerin asıllarını, göksel cisimleri gören insan (*noesis*) en sonunda Güneşin kendisine yaklaşır. Güneşin kendisi burada İyiyi, gölgelerini gördüğü şeylerin asılları ve göksel cisimler de İdeaları sembolize eder. Annas, bu süreci şu şekilde tarifler; “Öncelikle burada²¹ büyülenmiş gibidirler ve dolay-

18 Platon, *Devlet*: 533c

19 Platon, *Devlet*: 514a-c

20 Platon, *Devlet*, 516a

21 Mağaranın girişine geldiklerinde.

lı ve yansılar içinde gerçek nesnelere görürler, fakat sonra güneşin ışığı altında doğrudan onlara bakarlar ve sonra güneşin kendisini bile görebilirler.”²² Cross ve Wozzly de aynı süreç için şunları anlatır; “...tekrar büyülenir ve önce dünyanın dışında gölge ve yansılara bakmayı kolay bulur. Sonra şeylerin kendilerine, gök-sel cisimlere ve bütün bunların sonunda kendinde Güneşi görebilir.”²³ Mağara benzetmesinin Çizgi benzetmesi ile paralel olarak yorumlanması, *dianoia* zihin halinin nesnelere belirlenebilmesine ilişkin önemli bir başka yorumun öne sürülebilmesini olanaklı kılar. Bu yorum çalışmanın değerlendirme bölümünde ele alınarak derinleştirilecek ve diğer yorumlarla birlikte sentezlenecektir.

Bu üç benzetme ve aralarındaki paralelliğin kabul edilip edilmemesi konusu, *dianoianın* nesnelere neler olduğuna ilişkin birden fazla yorumun elde edilmesine olanak tanır. Platon’un *Devlet* adlı diyalogunda Glaukon ile Sokrates arasında geçen konuşma²⁴; *dianoianın* sadece geometriciler, matematikçiler ve onlar gibi kimselere özgü olduğu yorumun çıkarılmasına olanak tanıdığı için, sözü edilen zihin halinin nesnelere de bu insanların kullandığı matematiksel nesnelere, sayılara ve geometrik şekillere ve bunlarla yapılan hesaplamaların olduğunu düşündürtebilir. Bu türden şeyler hakikate dair olmadığı gibi, duyuşal alana ilişkin de değildir. Bu sayılar/şekiller üzerinde varsayımlar öne sürülerek, bu sayıların/şekillerin İdealarına ilişkin bir düşünüş gerçekleştirilir.

II

Dianoianın nesnelere konusu, hem benzetmelere ilişkin farklı görüşler hem de Platon’un bilgi görüşünün tamamı ele alındığında, birçok yoruma imkân tanımaktadır. Bunlardan ilki ve genel olarak kabul gören yorum, *dianoianın* nesnelere aracı matematiksel öğeler olduğunu öne süren ve Aristoteles’in de buna kaynak gösterildiği yorumdur. Bu genel kabulün dışında, Güneş ve Çizgi benzetmelerinin paralel olarak ele alınıp yorumlanması sonucunda, Ferguson’un öne sürdüğü bir başka yorumdan daha söz edilebilir. Bu yoruma göre, *dianoia* zihin halinde aracı matematiksel nesnelere kullanımından söz edilemez. *Dianoianın* nesnelere sembolik anlatım çerçevesinde *noesis* zihin halinin nesnelere daha kısıtlı bir çerçeve içinde düşünülmesidir.²⁵ Ayrıca her iki zihin halinde de aynı varlıkların olduğunu öne süren Hackforth, *dianoia* aralığının nesnelere, İdealarla duyuşallar arasında bir arada kalmışlığı göstermediğini öne sürer.²⁶ Ona

22 Annas, *a.g.e.*, s.252

23 Cross & Wozzley, *a.g.e.*, 207

24 Platon, *Devlet*, 510b-511a

25 Ferguson, “The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line”, s. 150

26 Hackforth “Plato’s Divided Line and Dialectic”, *The Classical Quarterly*, Vol 36, No.1/2, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1942, ss. 1-9, s. 1

göre, *dianoia* aralığı sayı İdealarının bulunduğu bir aralıkken, *noesis* aralığı ahlâka ilişkin veya değerlere ilişkin İdeaların yer aldığı alandır.²⁷ Hackforth ve Ferguson'un dışında Guthrie de matematiksel nesnelere ara nesnelere kabul etmez ve ona göre, çizginin üst kesitinin bölümlenmesi nesnelere ziyade zihin hallerine ilişkin bir durum olarak görülmelidir.²⁸ Bütün bu yorumların yanı sıra Annas, *dianoia* için, onun İdeaları tanımada iyi bir düşünme biçimi olarak görülmesi gerektiğini öne sürer.²⁹ Annas'a göre, *dianoianın* nesnelere belirlenmesi ciddi güçlükler içermektedir.

Bir önceki bölümde kısaca anlatıldığı gibi, *dianoia* ile *eikasia* arasında benzerlikler bulunduğu ve bu benzerliklerin her iki zihin halinde de paralellik gösterebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Çizgi benzetmesi Mağara benzetmesi ile birlikte okunduğunda ortaya çıkan bu yorumu, Ferguson farklı bir yoldan dile getirir. Ferguson'da bu iki zihin hali arasındaki benzerlik sembolizm düşüncesi üzerinden Güneş ve Çizgi benzetmesinin paralellığı çerçevesinde oluşturulur. Sembolizm düşüncesine göre, Güneş benzetmesinde İyi ile Güneş iki ayrı alanı belirtmek amacıyla kullanılmamıştır. Bu benzetmede Güneş *horaton* alanına işaret etmez, aksine İyinin açıklanmasına yardımcı bir sembol olarak ortaya çıkar. Ferguson'a göre, Güneş figürü ve görmenin onun ışığına bağlı olması İyi ve kavrayış açısından mükemmel bir benzetmedir; fakat bir benzetmeden başka bir şey değildir.³⁰ Güneş, daha önce de belirtildiği gibi, İyiye yani İdeaya benzer konumdadır (bkz. I). İyi İdeası, İdeaların bilinmelerinin nedeni iken, Güneş *horaton* alanındaki nesnelere görülmelerinin nedenidir. Ancak o, bu nesnelere tıpkı İyinin İdealardan ayrı olması gibi ayrılır. Bu düşünceye göre Güneş sadece İyiye açıklamada kullanılan bir öğedir ve bu öğeye atfedilen özellikler ise İyi ile örtüşmektedir. Bu nedenle Ferguson'a göre, bu benzetmede *horaton-noeton* alanı ayrımı değil, İyiye açıklama çabası vardır.

Ferguson'un Güneş benzetmesine ilişkin bu düşüncesi, Çizgi benzetmesinde de aynı geçerliliğini korur. İlk benzetmede geleneksel yorumda kabul edilen *horaton-noeton* ayrımı, Bölünmüş Çizgi benzetmesinde de çizginin alt kesiti ile üst kesiti arasındaki ayrımada ortaya çıkar. Ancak Ferguson, Bölünmüş Çizginin alt kesitinin de *horaton* alanına ilişkin bir açıklama taşımadığını belirtir ve bu vurguya paralel olarak Güneşe bağlı olarak görünen şeylerin –bu şeylerin çizginin alt kesitiyle gösterildiği kabul edilse bile– aslında bu kesitin üst kısmını

27 Hackforth, a.g.e., s. 2

28 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Vol IV Plato The Man and His Dialogues Earlier Period*, Cambridge University Press, 1975, s. 509

29 Annas, a.g.e., s. 251

30 Ferguson, "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line", s. 133

sembolize etmekte olduğunu ileri sürer. Ferguson, Güneş ve Çizgi benzetmesinin her ikisini de “Işık benzetmesi” adıyla tek bir başlık altında (paralel biçimde) ele alır³¹ ve bu benzetmelerin amacının da İyinin açıklanması olduğunu söyler. Bu nedenle her iki benzetmede de aslında açıklanmaya çalışılan *noeton* alanıdır. Ayrıca Mağara benzetmesindeki dört zihin haline karşılık geldiği düşünülen geleneksel yorumu karşı çıkararak, bu benzetmenin diğerlerinden ayrı bir temsiliyeti olduğunu öne sürer. Daha önce de belirtildiği üzere, Mağara benzetmesindeki dörtlü adım geleneksel yorumda Çizgi benzetmesi ile paralel olarak ele alınmaktadır. Çizgi benzetmesindeki zihin halleri Mağara benzetmesinde aynı paralellik içinde gösterildiğinde, bu benzetmelerin birlikte ele alınması, tıpkı Ferguson’un *dianoianın* nesnesi için öne sürdüğü düşünceyi işaret eder. Ancak Ferguson, ‘İdeaların kısıtlı bir biçimde görülmesi’ olarak öne sürdüğü *dianoia* düşüncesine, Mağara ile Çizgi benzetmesini paralel olarak görmesi sonucunda ulaşmamıştır. Nitekim o, Mağara benzetmesinin diğer benzetmelerle paralelliği olmadığını, Mağara benzetmesinin politik bir amaç taşıdığını ve Atina toplumunun o günkü koşullarını göstermek için anlatılan bir benzetme olduğunu düşünür.³² Bu sebeple Ferguson’a göre aralarında paralellik kurulabilecek iki benzetme sadece Güneş ve Bölünmüş Çizgi benzetmeleridir. Bu iki benzetmenin paralelliğinin kabulü, Güneş benzetmesinde olduğu gibi, Çizgi benzetmesinde de aynı sembolizmin geçerli kılınmasına neden olur. Böylece her bir zihin halinin derinlemesine anlatılması amacından ziyade, buradaki asıl amaç filozofun bilgisinin ne olduğunun ayrıntılı bir açıklamasının yapılmasıdır. Buna göre, *dianoia* da *eikasia* örneklemeyle derinlemesine anlatılmış olur.

Bölünmüş Çizginin alt kesiti üst kesitinin sembolü olarak düşünüldüğünde *eikasia*, *dianoia*yı sembolize eder. *Eikasianın* nesnelere, asıllarının gölgelerinin ve yansımalarının bulunduğu zihinsel bir hal olduğundan, asılların daha bozulmuş ya da deforme olmuş ancak onlardan çok da uzakta olmayan, sadece onların daha kısıtlı bir görünümü olarak alınır. Bir insan gölgesi, bir ağacın sudaki yansıması yepyeni bir nesne karşılığı ortaya koymaz; o, *pistisin* nesnelere deforme olmuş halinin bize görünen yanıdır. Çizginin alt kesitinde bulunan iki zihin hali arasındaki ilişki, kısıtlı görünme (*eikasia*) ve daha sonra asıllarının görünmesi (*pistis*) olarak alındığında; bu düşünce ekseninde, aynı ilişkinin Çizginin üst kısmındaki kesitler, yani *dianoia* ile *noesis* arasında da olması gerektiği sonucu çıkar. Bu nedenle, *eikasianın* sembolize ettiği *dianoia* için Ferguson, İdeaların

31 Ferguson, “The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line” 131-152; A. S. Ferguson, “The Simile of Light Part II Allegory of Cave Continued” *The Classical Quarterly*, Vol 16, No.1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1922, ss.15-28.

32 A. S. Ferguson, “The Simile of Light Part II Allegory of Cave Continued” s. 18

daha kısıtlı bir görünümü olduğu fikrini ortaya atar. Böylece, Ferguson'a göre, her bir zihin haline karşılık ayrı bir varlık alanı da bulunmamaktadır.³³

Ferguson'un bu yorumuna karşılık Murphy, Bölünmüş Çizgi benzetmesiyle ilgili olarak üç kesitli bir başka yorum ortaya koyar. Bu yorum, benzetmede *noeton* ile *horaton* arasında bir ayırım olduğunu, tıpkı geleneksel yorumda olduğu gibi, kabul eder. Ancak ona göre, zihnin hallerinin dört değil, üç çeşit olması gerekir. Murphy *doksa*, *dianoia*, *noesis* olarak ayırdığı bu zihin hallerini eğitimsizlik (sanı) ve eğitimlilik (matematik ve felsefe) durumuna göre belirler.³⁴ Çizginin alt kısmının bir bütün olarak alınması, onun duyusal ya da *horaton* alanını tam manasıyla göstermesine olanak tanır. Ancak çizginin alt kısmının geleneksel yorumu benzer bir biçimde *eikasia* ve *pistis* olarak ele alınması, Ferguson'un öne sürdüğü ikili yorumun yapılmasını meşru kılar. Murphy'nin burada ortaya koyduğu yorum, geleneksel yorum ile Ferguson'un ikili yorumu arasında bir orta nokta inşa etmektedir. Bu yorum, geleneksel yorumda olduğu gibi Mağara ile Çizgi benzetmesini birlikte ele alır ve mağaranın iç kısmının tamamını (ya da çizginin alt kesitinin tamamı) *doksa*; mağaranın dışını (ya da çizginin üst kesiti) *dianoia* ve *noesis* olarak belirler. Buna göre, mağaranın içi eğitimsiz, mağaranın dışı ise eğitilmiş insanların zihin halini yansıtmaktadır. Böylece Ferguson'un öne sürdüğü iki kesitli çizgi yorumuna ilişkin sembolizm düşüncesinin ortaya çıkardığı güçlüklerle de orta noktayı bulan bir yorum getirip *eikasia* ile *dianoia* arasındaki sembolizm ilişkisine bir çözüm üretmiş olur.

Mağara ile Çizgi benzetmesinin paralel olarak ele alınması, *dianoia* için Ferguson'un düşüncesine benzer bir yorumun yapılmasını olanaklı kılar. Her ne kadar Ferguson böyle bir paralellığı kabul etmiyor olsa da, mağaranın dışına çıkıldığında karşılaşılan görüntü *dianoianın* nesnelere belirlenebilmesi için bir ipucu sunmaktadır. Daha önce *Devlet* 516a'da da belirtildiği gibi, mağaranın dışına çıkan biri gözleri kamaştığı için, öncelikle gölgeleri görür. Bu gölgeler, yalnızca *noesis* zihin hali içinde görülebilecek İdeaların yansılarını yorumlanabilir. Çünkü bu kişi gözleri ışığa alıştığında, önce insanların kendilerini ve göksel cisimleri görecektir ve en sonunda İyinin kendisini temaşa edecektir. Benzetmede belirtilen bu nokta, Ferguson'un *dianoia* konusunda öne sürdüğü yorumu akla getirir ve bu zihnin halinde İdeaların kısıtlı görünümü fikrini bir kez daha hatırlatır. O halde, Çizgi analogisinde nesnesi matematiksel öğeler olarak belirlenen *dianoia*, Mağara benzetmesi ile paralel bir şekilde ele alındığında, Ferguson'un yorumuna benzer bir yorum ortaya çıkarmaktadır. Çalışmanın I. kısmında Annas ve Cross ve Wozzley'den yapılan alıntıların bu fikri desteklediği görülmektedir.

33 Ferguson, "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line", 150

34 N.R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1951, s. 163

Bu iddiaya göre, *dianoia* zihin halinin nesnelere dolaylı görülen şeyler, gerçek nesnelere yansılar ve maddi alan dışında kalan gölgeler olarak alınması gerekir. Güneşin ışığı altında doğrudan bakılanlar veya şeylerin kendileri ile göksel cisimler, *noesis* zihin halinin nesnelere oluşturur. Bu benzetmedeki Güneş ise İyi İdeasıdır. Ferguson'un sembolizm yorumu ile Mağara ve Çizgi analogilerinin paralel bir şekilde ele alınarak elde edilen yorumun *dianoianın* İdeaların bir tür kısıtlı görünümü olduğu noktasında benzerlik taşıdığı savı açıkça belirtilebilir.

Dianoia zihin hali için en ilgi çekici yorumlardan biri de Hackforth'a aittir. O, bu konuyu ayrıntılarıyla ele aldığı makalesinde, *dianoia* ile *noesis* zihin halinin nesnelere her ikisinde de İdealar olduğunu belirtir. Söz konusu Platon yorumcusuna göre, bu durum, İdealar arasında bir ayrıma gider. Gerçekten de Hackforth'un bakış açısından, *dianoia* aralığı sayı İdealarının bulunduğu bir aralıkken, *noesis* aralığı ahlaka veya değerlere ilişkin İdeaların yer aldığı alandır.³⁵ Bu sava göre, Çizgi benzetmesinde bölünmüş olan çizgiye ilişkin her bir zihin halinin farklı ontolojik temelde kurulması zorunlu değildir. Örneğin *eikasia*, *pistis* zihin halinin nesnelere gölgeleri ya da yansımaları olarak farklı bir ontolojik temel göstermekte ve *pistis* de onların asılları, canlı varlıklar ve yapma şeyler olarak farklı bir nesne grubunu içermektedir. Hackforth, çizginin aşağısında yer alan bu iki ayrımın, zorunlu olarak çizginin üstünde de gerçekleşmesi gerektiğini ve *dianoianın* *noesisten* ayrı bir ontolojik temele sahip olmasının zorunluluk içermediğini düşünmektedir. Böylece Hackforth, *dianoia* zihin halinin duyusallarla İdealar arasında aracı bir konumda yer almadığını bildirir.³⁶ Bu Platon yorumcusuna göre, söz konusu düşüncenin temellendiği birkaç yer şöyle sıralanabilir; *Devlet* 527b'de geometrinin her zaman var olan, değişmeyen şeylerin bilgisi olduğu belirtilmektedir. Yine, *Devlet*'in altıncı kitabında, duyusal ile duyusal olmayan arasında geçiş sağlayan matematiksel veya geometriye ilişkin öğelerin, yedinci kitapta yani Mağara benzetmesinin anlatıldığı ve filozofun eğitim sürecinin nasıl olması gerektiğinin açıklandığı kısımda, gelip geçici olanla ilişkisinden veya duyusallarla İdealar arasındaki konumundan söz edilmez. Hackforth, buna kanıt olarak, altıncı kitapta Sokrates'in *dianoia* zihin haline ilişkin yöntemi anlattığını, fakat Glaukon'un bunu anlamakta güçlük çektiğini gösterir.³⁷ Bu söylemine uygun olarak Hackforth, matematiksel yöntemin kullanıldığını kabul eder ve bu yöntemde İdea-sayılarının kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla yorumcumuz, *dianoia* ile *noesis* ontolojik bakımdan aynı nesnelere sahip olduğunu, bu nesnelere İdealar olduğunu, İdealar arasında bir sınıflandırma yaparak çizginin üst

35 Hackforth, *a.g.e.*, 2

36 Hackforth, *a.g.e.*, s. 2-3

37 Hackforth, *a.g.e.*, s. 3

kesitinin alt kısmında matematiksel İdeaların, üst kısmında ise ahlaki İdeaların yer aldığını söyler.

Dianoia zihin haline ilişkin bir başka yorum da Guthrie'ye aittir. Guthrie'ye göre, çizginin üst kesitinin bölümlenmesi, onların nesnelere ziyade zihin hallerine ve yöntemlerine ilişkindir.³⁸ Guthrie, *dianoianın* nesnelere farklı yöntem ve anlama dereceleri yoluyla görülen İdealar olduğunu, matematiksel nesnelere gibi bir aracı varlığa sahip olmadığını belirtir. Platon'a göre, çizginin üst kesitinin alt bölümündeki (*dianoia*) yöntem varsayımları üzerine çalışır; üst kısımda (*noesis*) ise bu varsayımları birer basamak olarak kullanıp bütünü ilkesine geçerek İdeaların birinden diğerine doğru yönelen ve yine İdeaların kendisinde son bulan bir yöntem kullanır.³⁹ Guthrie'nin, bu iki çizgi arasında ontolojik bir farklılık görmemesi, Ferguson'un yorumuna benzer bir yorumu akla getirmektedir ve her iki düşünür de *dianoianın* nesnelere İdeaların farklı görünümünü olduğu konusunda hemfikirlerdir. *Noesis* ile birlikte yepyeni bir nesne ile karşı karşıya kalınmamakta, ancak bu iki zihin hali arasında anlama dereceleri ve yöntemsel açılardan farklılık görülmektedir. Bu nedenle Guthrie, bu zihin halinin ontolojik belirleniminin yapılmasının yerine, yöntem ve anlama derecesinin ne olduğunun bilinmesinin daha büyük bir önem taşıdığını düşünür. Onun bakış açısından, *dianoia* zihin halinde geçerli olan matematiksel yöntem, diyalektik yöntem için bir ön hazırlık, bir idmandır.⁴⁰ *Dianoia* zihin halinde geçerli olan matematiksel yöntemin, anlama derecesinde henüz ilkelerin kendisine doğru bir yükselme yaşanmadığı ve burada apaçık bir kavrama gerçekleşmediği için *noesisten* ayrılması gerekir. Ancak bu ayrım nesnelere bağlamında farklı olmayı içermek durumunda değildir.

Dianoia zihin halinin nesnelere belirlenmesi görüldüğü gibi farklı güçlükler içermektedir. Annas, bu güçlüğü gören başka bir yorumcu olup, iki görüş öne sürer. Önce Aristoteles'in bu konuyla ilgili düşüncesini; daha sonra *dianoia* ile *noesis* zihin hallerinin nesnelere aynı olduğu savını tartışarak, bu görüşlerden yalnız birinin kabul edilebileceğini söyler.⁴¹ Aristoteles, aracı matematiksel nesnelere ezeli-ebedi olmak bakımından İdealara benzetir ancak sayıları açısından bakıldığında, İdealar gibi tek ve biricik olmamalarından dolayı, onların İdealardan ayrıldıklarını ve aracı bir yerde konumlandıklarına işaret eder.⁴² O halde, *dianoia*ya ait olduğu öne sürülen nesnelere çok ama ezeli-ebedidirler ve genel olarak öne sürüldüğü gibi, duyusullarla İdealar arasında aracı bir konumda yer

38 Guthrie, a.g.e., 509

39 Platon, *Devlet*, 510a-c

40 Guthrie, a.g.e., 510

41 Annas, a.g.e., s. 251-252)

42 Aristoteles, *Metafizik*, 987b 15

alırlar. Ancak Annas *Devlet*'in 510d'de geçen konuşma ile Aristoteles'ten yola çıkılarak öne sürülen bu düşüncenin çeliştiğini düşünür.⁴³

...bunlar, onları düşünmemelerine, bunların benzediği başka şekiller olmasına rağmen görünen şekilleri kullanırlar ve bunlar hakkında konuşurlar. Konuşmalarının amacı kendi çizdikleri şekiller değil, kendinde kare ve kendinde köşegendir. Onlar; hem gölgelere olsun hem de sudaki yansılara olsun, şekil verdikleri ve çizdikleri şeylere birer kopya gibi davranıp düşünceyle görülebilen hakikatleri görmek için araştırma yapar.⁴⁴

Annas, bu alıntıya dayanarak, matematikçilerin aslında İdeaların kendilerini (örn. Kendinde Kare) düşündüğünü belirterek, alıntıda vurgulanan konunun matematiğin İdeaları tanımadaki en uygun başlangıç olarak görülmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁵ Çünkü yapılan araştırma hakikatleri görme amacını taşımaktadır ve her ne kadar duyusallara ilişkin birtakım imgeler kullanılıyor olsa da asıl düşünülen ve araştırılan İdeaların kendileri olduğundan, bu araştırmada zihin egzersizi yapılarak hakikate ulaşılmaya çalışılmaktadır. Annas'ın öne sürdüğü ikinci düşüncenin vurgulamaya çalıştığı nokta, matematiksel düşünmenin nesnelere ile felsefi düşünmenin nesnelere neler olduğu tartışmasından ziyade, Guthrie'nin de göstermiş olduğu gibi, yöntem farklılığına ilişkindir. Çünkü yorumcuya göre, *dianoia* ve *noesis* düşünme biçiminin nesnelere belirlenmesi oldukça zordur. Üstelik Annas'a göre, Platon ilerleyen zihinsel gelişimi dört basamakta (her birini kendi nesnesiyle birlikte) listeleyerek yanlış bir yönlendirme yapmaktadır.⁴⁶ Bu durumda Annas'ın, Guthrie'nin *dianoianın* nesnelere belirlenmesinden farklı olarak bu aşamada kullanılan yöntemin, İdeaları bilmek veya tanımak için bir ön hazırlık veya iyi bir düşünme biçimi (Annas'ın yukarıda geçen deyimle) olabileceği fikrine katıldığını söylemek yanlış olmaz.

III

Bütün bu yorumlar çerçevesinde denilebilir ki, *dianoia* zihnin halinin nesnelere doğru bir şekilde belirlenmesi, Çizgi ve Mağara benzetmelerinin dikkatli bir biçimde okunarak yeniden yorumlanmasına bağlıdır. Bu bağlamda makalenin II. kısmında öne sürülen fikirleri destekleyen ya da eleştiren unsurların ele alınarak felsefi bir değerlendirmesinin yapılması kaçınılmaz olur. Öncelikle geleneksel yorumun desteklediği, Aristoteles'in *dianoia* zihnin halinin nesnelere aracılığıyla

43 Annas, a.g.e., s. 251

44 Platon, *Devlet*, 510d-c

45 Annas, a.g.e., s. 251

46 Annas, a.g.e., s. 251-252

matematiksel nesnelere olduğu tezinin incelenmesi bir zorunluluk arz eder. Bu fikrin incelenmesi Hackforth'un öne sürdüğü görüşün geçerli olup olmadığının belirlenmesi açısından da önemlidir.

Aristoteles'in aracı olan İdea olan matematiksel öğeler tartışması, Hackforth'un görüşünü olumsuzlayacak niteliktedir. Bunun için öncelikle İdeaların ne türden şeyler olduğuna bakmak gerekmektedir. İdealar; bir, değişimden uzak, derece kabul etmeyen, mutlak, kendinde şeylerdir. Matematiksel sayılar olarak İdealar da aynı özelliklere sahiptir. Bu düşünceye göre, aralarında duysal alanda büyüklük-küçüklük, toplama-çıkarma veya çarpma-bölme gibi işlemlerin yapılabilmesi olanaklı iken, İdea olan sayılar da bu türden işlemlerin yapılmasının olanağı yoktur. Bu yüzden *dianoia* zihin halinin nesnelere olarak İdea olan matematiksel nesnelere olduğunu öne sürmek, onların bu özelliklerinden dolayı pek de mümkün görünmez. Bu duruma göre, İdea olanın dışında matematiksel sayılar hipotezli yöntemin kullanılmasını olanaklı kılmak için gereklidir. Keza aracı matematiksel sayılar büyüklük-küçüklük ve diğer işlemlerin yapılmasını mümkün kılar. Buna göre aracı matematiksel nesnelere varlığı *dianoia* zihin hali için gerekli olur, çünkü İdea olan sayılar ne birbirleri ile toplanabilir ne de onlara ilişkin birtakım işlemler yapılabilmesini mümkün kılabılır. İki olan İdea sayısı İki adet Bir İdeanın toplanması sonucu oluşmamaktadır.⁴⁷ İdea olan İki, mutlak, ezeli-ebedi ve biricik olmak bakımından diğerlerinden ayrılır.

O halde İdea sayılarından farklı ancak tam da duysal alan içinde olmayan aracı bir nesnenin olması gerekir. Bu da Platon'un ortaya koyduğu İdea sayıları ile duysallar arasında, matematiksel sayıların varlığının olanağını sağlamaktadır. Aristoteles, iki tür sayı bulunduğunu ileri süren filozoflara örnek olarak Platon'u işaret etmektedir. Bu iki tür sayı, önce ve sonrayı içinde barındıran İdea-sayıları, İdealar ve duysal şeylerden ayrı olan matematiksel sayılardır.⁴⁸ Bu konuya ilişkin olarak Cevzici, Aristoteles'in bu düşüncesini Pythagoras teoremini ele alarak özetle şu şekilde temellendirir⁴⁹; Pythagoras teoremi, kâğıda ya da kara tahtaya çizilmiş üçgenler hakkında olamaz. Bu şekilde bir teorem olsaydı, bu onun genel-geçerliliğine zarar vereceği gibi, sadece kimi zaman doğru kabul edilmesine neden olurdu. Teorem zorunlu olarak doğru kabul edildiğinde, onun İdeal Üçgenle bir bağının olduğu söylenebilir ancak onun üzerinde çalıştığı nesnenin tam manasıyla İdeal Üçgen olduğu İdeaların özelliklerinden dolayı söylenemez. Bu teoremin konusu ne İdeal Sayılar/Nesnelere ne de duysal sayılar/nesnelere olabi-

47 Ahmet Cevzici, "Platon'un Devletteki Bölünmüş Çizgi Analjisi", *Ankara, Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı 15, Ankara, 1994, ss. 31-134, s. 67

48 Aristoteles, *Metafizik*, 1080b 10

49 Ahmet Cevzici, *a.g.e.*, s. 68.

lir. Bunlar ancak her ikisi arasında kalan matematiksel sayılar/nesnelere olmalıdır. Bütün bunların dışında matematiksel yöntemin kendisine bakıldığında, bu yöntemin mutlak bir bilgi içerdiği olmasından da söz edilemez. Birtakım hipotezlerden yola çıkılarak oluşturulan teori, o hipotezin yıkılmasıyla tamamen çürütülmüş olur. Bu durum İdeaların özellikleri ele alındığında kabul edilemez olur. İdealar mutlak oldukları için yanlışlanamazlar ve dolayısıyla çürütülemezler.

Aristoteles'in İdea-sayı ile matematiksel sayılar arasında yapmış olduğu bu ayrım, Hackforth'un öne sürdüğü *dianoia* zihin halinin nesnelere neden İdea-sayı olamayacağını göstermektedir. Ayrıca bu zihin halinde İdea-sayılarının kullanılan yöntem içerisinde hiç de uygun olmadığı görülmektedir. Matematiksel yöntem ile kesin ve mutlak bir bilgiye yani İdealara ulaşamaz, bu yöntem sadece hipotezlerle iş görülmesine olanak tanır. Hipotezler kesin olarak bilinmeyen, temele alınan hipotezin çökebilme olasılığına sahip bir bilgi türü ortaya çıkarır. Hipotezler sonucunda ortaya çıkan bilgi, *noesis* zihin halinde elde edilen bilgi gibi mutlak değildir. Bu nedenle bu zihin halinde Sayı-İdealarının bulunması olanaksız hale gelir.

Devlet 533b-c'de de *noesis* zihin halinde geçerli yöntem olan diyalektik ile *dianoia* zihin halinde kullanılan matematiksel yöntem arasındaki fark açık bir biçimde belirtilir. Platon'a göre, geometri ve ona benzer çalışmalar varlığın bilgisini bir hayal olarak görmeyi sağlarlar. Onlarla varlık açık seçik bir biçimde görülemez ve kavranamaz. Çünkü varsayımlar bilinmeyen bir şeyin ilke olarak alınmasıyla oluşturulduğundan, ortaya çıkan sonuç da yine bilinemez olmak zorunda olacaktır. Diyalektik ise bilinmeyen şeyleri değil tam tersine kanıtlanmış varsayımları temele alarak, onlardan hareketle İdeaların kendilerini kavramaya yarayan bir yöntem olarak ortaya çıkar. Matematiksel yöntemle hiçbir zaman tam bir bilme sağlanamadığı gibi, insan bu yöntemi uygularken duyusalların edinilmesinde olduğu gibi bilgisizlik veya inanç oluşturma hali içinde de değildir. Bu nedenle de Platon *dianoia* zihin halini aracı bir konuma yerleştirir. Hackforth'un *dianoia* ile *noesis* arasında yapmış olduğu ayrım –sayı ve ahlaki İdealar görüşüne geri dönülecek olursa– hem İdeaların özellikleri hem de matematiksel düşünmenin bilinmezliklerle örülü olması nedeniyle, Hackforth'un *dianoia* zihin halinin nesnelere için öne sürdüğü düşünceyi problematik hale getirir. İster Sayı İdeaları ister ahlaki İdeaların bilgisi olsun, bu türden bir bilgi kesinlikten uzak, mutlak olmayan bir bilgi olamaz. Sayı-İdeaları, özellikleri açısından aracı matematiksel nesnelere farklı olmak zorundadırlar. Bu nedenle de *dianoia* zihin halinin ontolojik temelini sayılar veya matematiksel nesnelere oluşturduğu iddiası kabul edilse dahi, bunların mutlaka aracı matematiksel sayılar/nesnelere olmaları gerekir.

Dianoia zihin halinin nesnelere matematiksel nesnelere farklı olduğuna ilişkin bir başka yorum, Ferguson tarafından öne sürülmüştü. II. kısımda da açıklandığı üzere, Ferguson bunu sembolizm düşüncesi üzerinden göstermekteydi ve bu iddia, *dianoia* zihin halini *eikasia* ile sembolleştirmekte ve bu zihin halinin nesnelere İdeaların kısıtlı bir görünümü olarak ele almaktaydı. Burada sembolizm düşüncesinin geçersiz olduğu gösterilebilirse, o zaman bu yorum da geçerliliğini koruyamaz. Öncelikle Ferguson her bir zihin hali için farklı ontolojik temel ortaya koymaktadır. Onun Güneş benzetmesi ile paralel bir düzlemde ele aldığı Çizgi benzetmesinin alt kesitinin sembolik olduğuna ilişkin iddiası kabul edilemez bir iddiadır. Bunun nedenlerinden biri, ele alınan Güneş benzetmesinin Çizgi benzetmesinde olduğu gibi tek bir doğru üzerinde gösterilmemesidir. Güneş ögesi ile İyi birbirlerinden farklı düzlemlerde ele alınırken, Çizgi benzetmesindeki alanlar birbirlerinin devamı niteliğindedir. Bu nedenle Güneş benzetmesinde, Güneş ögesinin İyiyi sembolize ettiği düşünülebilir olsa bile, Çizgi benzetmesinde tek bir çizgide zihin hallerinin belirtilmesi, sembolik anlatım amaçlandığında ve iki benzetme arasındaki paralellik göz önüne alındığında, anlamsız hale gelir. Keza bu düşünceye Cross ve Woolley de benzetmenin alt kesitini sembolik amaçlı kullanmak için, Platon'un tek bir çizgi değil de iki farklı çizgi ortaya koyarak anlatması gerektiğini belirterek katılmaktadır.⁵⁰ Bunun dışında, *Devlet* diyalogunun altıncı kitabının sonunda⁵¹ Çizgi üzerinden yapılan dört zihin hali tek tek isimlendirilerek ele alınır. Platon, burada sembolizm yorumuna olanak tanımadan tek tek zihin hallerini aydınlığa doğru bir sıralama çerçevesinde yaparak hakikate yakınlık derecesi çerçevesinde gösterme çabası içindedir. Eğer Çizginin alt kesiti sembolik bir biçimde kullanılmış olsa idi, Çizginin dörde bölünmesine bu denli vurgu yapılması da bir anlam teşkil etmezdi.

Ferguson'un sembolizm yorumu kabul edilmediğinde, onun *dianoia* zihin halinin nesnelere ilişkin öne sürdüğü iddia da problematik olmaya devam eder. Üstelik Ferguson, Mağara benzetmesini diğer iki analogiden ayrı tutarak benzetmenin politik bir amaca hizmet ettiğini belirtmekteydi. Benzetmenin politik bir amaca hizmet ettiği fikrinde hemfikir olursa dahi, düşünürün Mağaranın diğer benzetmelerle paralel olmadığı savı çok da kabul edilebilir bir sav değildir. Altıncı kitapta dört zihin halini belirleyen Platon, eğitim fikrini açıkladığı yedinci kitaptaki Mağara benzetmesinde de aslında aynı yolu takip etmektedir. İki benzetme arasındaki paralellik anlatıldığı ilk kısımda gösterildiği gibi, Bölünmüş Çizgi benzetmesinde *dianoia* zihin hali ile Mağara benzetmesinde mağaranın dışında doğal şeylerin yansı ve gölgelerini gören birinin zihin hali paraleldir. Buna

50 Cross&Woolley, *a.g.e.*, s. 212

51 Platon, *Devlet*, 511d-e

göre, Mağara benzetmesinde yepyeni bir nesne grubu ile karşılaşılmamakta, tam tersine İdeaları olan şeyler dolaylı bir biçimde, yani yansı ve gölgeler olarak görülmektedir.

Mağara Benzetmesi ile Çizgi benzetmesinin paralel alınması, aynı zamanda Guthrie'nin iki zihin hali arasında anlattığı farklılığa da atıf yapmaktadır. *Dianoia* zihin halinde sadece aracı matematiksel nesnelere bulduğu kabul edilse dahi, ahlaki veya politik İdealarda matematiksel veya hipotezli yöntemin nasıl kullanılacağı problemi varlığını sürdürmeye devam eder. Guthrie'nin düşüncesinde söz konusu her iki zihin halinin nesnelere arasında ontolojik bir farklılık olmadığı, bu zihin halleri arasında anlama derecesi ve yöntem farklılığının olduğunun bu noktada belirtilmesi, *dianoia* zihin halinde İdeaların farklı bir görünümü olduğunun (Mağara benzetmesindeki dolaylı görünümü olduğunun) kabul edilmesinin yolunu açar. Örneğin Adalet, Cesaret, Güzel benzeri, matematiksel İdeaların dışında birtakım İdealardan söz edilebiliyorsa, *dianoia* zihin halinde bu İdeaların da aracı konumundan söz etmek gerekir. Bu türden İdealara ulaşmada matematiksel yöntemin bir basamak olduğu göz önüne alınırsa, *dianoia* zihin halindeki birinin öne sürdüğü hipotezler de sadece matematiksel olanla değil, fakat aynı zamanda adalet, cesaret, güzel ile ilgili olabilir. Ancak bu türden şeyler duyusal adaletten, cesarettten veya beden güzelliği gibi bir güzellikten uzakken, Kendinde adalet, Kendinde cesaret, Kendinde güzel gibi İdealardan da ayrı olarak ele alınır. Örneğin bu zihin halinde bedensel bir güzellikten bahsedilmediği gibi, İdea olan Güzelden de bahsedilmemektedir. O halde ahlaki veya politik kavramların da aracı nesnelere olduğundan söz edilmesi gerekir. Aşağıdaki alıntıdan da görüleceği üzere Kendinde Güzele ulaşma sürecinde duyusalardan İdealara doğru giden yolda, aracı matematiksel öğelerin bulunduğu bir aşama gözlenmemektedir. Herhangi bir üçgen, matematiksel sayı veya nesnelere söz edilmemektedir.

...sırf daima güzel olana tırmanmak için, bu güzel şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine, iki tanesinden bütün güzel bedenlere ve güzel bedenlerden güzel alışkanlıklara güzel alışkanlıklardan güzel öğrenilen şeylere, güzel öğrenilenlerden de güzelin kendi bilgisiyle alakalı olan o bilgiye ve en sonunda güzelin kendisini bilinceye dek.⁵²

Bunun dışında *Menon* adlı diyalogda yapılan erdem araştırmasında kullanılan yöntem de matematikselidir. 86e-87b satırlarında erdem öğrenilebilir olup olmadığı sorusunun ele alındığı araştırmada hipotez yöntemi kullanılmaktadır. Geometri araştırmacılarının sık sık başvurduğu bu yöntem bir geometri sorusu

52 Platon, *Şölen*, 211c-d

için değil, erdem ile öğretilebilirlik arasında bir bağlantı kurmak için gündeme gelmektedir. Burada Cevizci'nin *Menon* çevirisindeki açıklama kısmında bahsettiği gibi, 'Erdem bilgi ise öğretilebilirdir' hipotezini ele alarak, erdem ve öğretilebilirlik arasında varsayımsal bir ilişki kurulmaktadır.⁵³ Bu ilişkiye göre erdem bilgi değilse, zaten bu varsayım kendiliğinden çökecektir. Ancak burada da görüldüğü üzere, erdem ve öğretilebilirlik arasında kurulan ilişki matematiksel bir yöntem çerçevesinde ele alınmasına rağmen, matematiksel sayılarla/nesnelere iş yapılmamaktadır. Kendinde bir erdem tanımlanması henüz yapılmazken, herhangi bir kişinin erdeminden de söz edilmediği için duyusallarla ilişkisi bağlamında da bir erdemden söz edilmediği görülmektedir. Hipotezli yöntem burada erdeme ilişkin bir araştırma olup, aracı bir konumdadır. Bütün bunlara göre *dianoia* zihin halinde kullanılan bu yöntem sadece İdeaları olan matematiksel öğeler için değil, fakat aynı zamanda İdeaların hepsine ulaşmada bir ön hazırlık aşaması olarak görülmelidir. Cornford, *dianoia* zihin halinin açıklanmasında, özellikle matematiğin kullanılmasını, onun duyuşsal alanla düşünülür alan arasında en iyi bir köprü işlevi görmesine ve bu nedenle ahlaki İdealara ilişkin ön çalışmadan daha fazla önceliğe sahip olmasına bağlar. Çünkü ona göre, tikel bir adaletle Kendinde Adalet arasındaki farkı görmek, iki elma ile Kendinde İki arasındaki farkı görmekten daha zordur.⁵⁴

Son olarak bu konuda Annas'ın düşüncesi, değerlendirmemizi tamamlayıcı niteliktedir. Öncelikle Annas'ın *dianoianın* nesnelere belirlenmesinin zorlukları içerdiği fikri halen geçerliliğini korumaktadır. Bu zihin halinin nesne karşılığının tartışmalı oluşu başka bir noktaya önem atfetmenin yolunu açmaktadır. Burada *dianoia* zihin halinin nesnelere belirlenmesini çıkmaza sürükleyen, Annas'ın da belirttiği gibi, her bir zihinsel hale bir nesne kümesinin karşılık gelmesidir. Ancak bu durum Platon için gereklidir. Platon bilginin ontolojik olarak temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. *Doksa* ile *epistêmê* arasındaki ilişki oluş halindeki nesne ile varlık arasındaki ilişki gibidir.⁵⁵ *Epistêmê*nin mutlaklığı İdeaların varlığının mutlaklığından kaynaklanmaktadır. Çünkü zihinsel açıklık durumu hakikat olan varlıklarla paralellik içindedir. *Eikasias* zihin halindeki biri aydınlıktan en uzak zihin hali içindedir ve bu duruma ilişkin nesne karşılığı da aynı biçimde en yanıltıcı nesne kümesidir. Bir gölgeye baktığınızda onun neye ilişkin olduğunu belirlemenin zorluğu, zihin halinin de nasıl olduğunu belirlemek için önemlidir. Bunun yanı sıra, canlı varlıklara ilişkin zihin hali yine geçici olana

53 Platon, *Menon*, Çev. ve yorumlayan Ahmet Cevizci, Sentez yay., Bursa, 2007, s. 98

54 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Ltd., London, 1935, s.38

55 Platon, *Devlet*, 533e-534a

dair olup, *pistis* zihin halinin nesnelere olarak ortaya çıkmaktadır. *Noesis* zihin halinde de İdeaların varlığının mutlaklığı çerçevesinde edinilen bilgi de aynı ölçüde mutlak ve kesindir. *Dianoia* zihin halinin nesnelere ise aracı matematiksel nesnelere olarak belirlendiğinde, bu zihin halinin tam bir ontolojik karşılığı –ahlaki ve politik İdeaların varlığından dolayı– tam olarak belirlenmiş olamaz. Annas’ın da buna istinaden Platon’un her bir zihin haline ontolojik temel bulma çabasının problemleri bir felsefi girişim olduğunu söylediği düşünülebilir.

Bütün bu fikirler göstermektedir ki, *dianoia* zihin halinde yöntem ve anlama derecesi, bu zihin halinin ontolojik temelini belirlenmesinden daha büyük bir önem taşımaktadır. Hipotezli veya matematiksel yöntemde sadece aracı matematiksel nesnelere kullanılarak değil; ahlaki, politik ve hatta estetik değerler de ele alınmalıdır. Matematiksel yöntem, bu türden İdeaların kavranması yolunda bir aşama olarak görülürse, buna ilişkin nesnelere her türlü İdeanın aracı olanlarını içermesi gerekir. Ancak her zihinsel süreç karşılığında bir nesne grubu belirlenmesi gerekli ise, aracı matematiksel sayıların/nesnelere yanı sıra, ahlaki, politik ve estetik İdeaların aracı olanlarının da bu nesne grubuna dâhil edilmesi önerilebilir. İdeaları olan bütün varlıkların ya aracı konumda yer alanları ya da onların dolaylı görünümüleri olan nesnelere bu ontolojik temeli sağlayabileceği düşünülebilir. Fakat nesnelere dolaylı görünümüleri veya İdeaların yansılarını çoğu zaman bir nesne grubu olarak görülmez. *Eikasia* zihin halinin nesnelere gölgeler ve yansılar olduğu olarak kabul edildiği göz önüne alınırsa, *dianoia* zihin halinin nesnelere de İdeaların gölgeleri, yansılarını, kısıtlı veya dolaylı görünümü olarak belirlenmesi, ontolojik bakımdan bir problem doğurmaz. *Dianoia* zihin halinin nesnelere belirlenmesi bu kadar zorken, bu zihin halinde aslı olan ve kesin olarak belirlenebilen tek şey, nesnelere her ne olursa olsun, onun hakikatlerin bilgisine giden felsefi yoldaki adımların başlangıcı ve diyalektik düşünceye hazırlık aşaması olan matematiksel (hipotezli) yöntemle iş görülmesidir.

ÖZET

Platon bilgiyi hem entelektüel bir gelişme süreci olarak hem de nesnelere ile ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bilgi, nesnelere ile bağlantısı içinde ele alındığında, dört zihin halinden biri olan *dianoianın* nesnelere belirlenmesinin problematik olduğu göze çarpar. Bu makalede önce ortodoks yorum çerçevesinde *dianoia* zihin hali ele alınır ve nesnelere belirlenmesinde ortaya çıkan zorluklar gösterilir. Sonra ise Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara benzetmelerine ilişkin farklı yorumlar çerçevesinde *dianoianın* nesnelere ilişkin başka bir yorum getirilmeye çalışılır. Son olarak, bu zihin halinde kullanılan yöntemin nesnelere belirlenmesinden daha önemli olduğu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Dianoia, Zihin Halleri, Bölünmüş Çizgi Analojisi, Mağara Benzetmesi,*

ABSTRACT

Plato handles the knowledge the context of both the process of intellectual development and relation to the own objects. Being taken the knowledge in connection with objects; determination of the objects of *dianoia*, which is one of four mental states, stand out as problematical. In this article, firstly, *dianoia* mental state is handled in the context of orthodox review and represented the arising difficulties of determination about the objects. Then, in the context of the different interpretations on Sun, Divided Line and Cave allegories, another interpretation is tried to remark about the objects of *dianoia*. Eventually, it is focused on the method used in *dianoia* mental state is more important than the determination of own objects.

Key Words: *Dianoia, Mental States, Divided Line Analogy, Allegory of the Cave.*

KAYNAKÇA

- Aristotle, *Metaphysics, Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*, çev. Hugh Terendick- G. Cyril Armstrong, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England, 1933.
- Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 2009
- Cevizci, Ahmet, "Platon'un Devletteki Bölünmüş Çizgi Analojisi", *Ankara, Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı 15, Ankara, 1994, ss. 31-134.
- Cornford, Francis Macdonald, *Plato's Theory of Knowledge*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Ltd., London, 1935.
- Cross, R.C. – Woosley A. D., *Plato's Republic*, Macmillan & Co Ltd., London, 1964
- Ferguson, A. S., "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line" *The Classical Quarterly*, Vol 15, No.3/4, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1921, ss. 131-152.
- Ferguson, A. S., "The Simile of Light Part II Allegory of Cave Continued" *The Classical Quarterly*, Vol 16, No.1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1922, ss.15-28.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy Vol IV Plato The Man and His Dialogues Earlier Period*, Cambridge University Press, 1975.

- Hackforth R.“Plato’s Divided Line and Dialectic”, *The Classical Quarterly*, Vol 36, No.1/2, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1942, ss. 1-9.
- Irwin Terence, *Plato’s Ethics*, Oxford University Press, UK., 1995.
- Murphy, N.R., *The Interpretation of Plato’s Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1951
- Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England, 1925.
- Plato, *Republic Book 6-10*, çev. Paul Shorey, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England, 1935.
- Platon, *Menon*, Çev. ve yorumlayan Ahmet Cevizci, Sentez yay., Bursa, 2007
- Sze, Corinne Praus, “EIKASIA and PISTIS in Plato’s Cave Allegory”, *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 1977,ss. 127-138.

İBN SİNA MANTIĞINDA BURHANÎ BİLİMLERİN KONU, İLKE VE SORUNLARI

Yusuf DAŞDEMİR*

Giriş

Mantığı ilk defa sistematik bir disiplin haline getiren Aristoteles (ö. MÖ. 322), mantıksal formel düşünüşün¹ ilke ve şartlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bununla beraber o, kıyasın uygulama sahası diyebileceğimiz ‘beş sanat’ ile mantığın informel yönünü de en az formel yönü kadar, hatta belki daha fazla önemsemiş ve incelemiştir.² Bu anlamda Aristoteles, formel mantığın olduğu kadar informel-içeriksel mantığın da öncüsü³ ve ilk meta-bilgi kuramcısı⁴ olarak görülebilir.

Mantığın informel yönüne verilen bu ağırlık, tercüme yoluyla İslam dünyasına aktarıldığı zaman İslam mantıkçıları tarafından kaleme alınan eserlerde de muhafaza edilmiştir. Nitekim mantığın konularını önem bakımından sıra-

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dasdemir81@hotmail.com

- 1 İlk dönemlerden itibaren mantıkçılar önerme ve çıkarımların içerik ve formu arasında ayırım yaparlar. Buna göre, önermenin içeriği, nesnesine uygunluğu ya da uygunsuzluğudur. Bu itibarla önerme, konusuna uygunsuzsa doğru, değilse yanlış olur. Önermenin formu ise, bu doğruluk ve yanlışlığın ötesinde, önermenin taşıdığı şekil ya da kalıptır (Bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, 9. Bs., İnkılap Yay., İst., 2007, s. 34.) . Örnek vermek gerekirse, “Bütün insanlar ölümlüdür.” önermesinin anlam ve doğruluk değeri ile birlikte düşünülmesi onun içeriğini; bu içerikten soyutlanarak sözgelimi “Bütün A’lar B’dir.” gibi soyut genelliği ile düşünülmesi ise formunu gösterir. Dolayısıyla çıkarımlarda önermelerin formunu dikkate alan bir mantık *formel*, içeriğini dikkate alan ise *informel* ya da *içeriksel mantık* diye isimlendirilir.
- 2 Aristoteles’in mantık külliyâtı olarak sonradan tertip edilen *Organon*’u oluşturan kitaplara baktığımızda –Porphyrios’un *İsagoji*’sini dışta bırakmak kaydıyla– ilk üçünün, yani *Kategoriler*, *Önerme* ve *Birinci Analitikler*’in akılyürütmenin sadece formuyla ilgilenmesine karşın, diğer beş kitabın –ki bunlar sırasıyla beş sanatı oluştururlar– yani *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Çürütmeler*, *Retorik* ve *Poetika*’nın akılyürütmenin içeriksel yönüyle ilgili olduğu görülmektedir. Bunun da Aristoteles’in mantık anlayışında informel yönün ne denli önemli bir yer işgal ettiğini göstermesi bakımından önemli olduğu söylenebilir. Aristoteles mantığının formelliği ile ilgili tartışmalar için bkz. İsmail Köz, “Aristo Mantığında Formalizm Tartışması”, *Felsefe Dünyası*, (34), 2001, ss. 36-60.
- 3 Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, Rağbet Yay., İst., 2011, s. 26.
- 4 Saffet Babür, “İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı Kitabı”, *İkinci Çözümlemeler*, Aristoteles, (Çev. Ali Houshiary), Yapı-Kredi Yay., İst., 2005, s. 5.

larken Fârâbî(ö. 950)'nin, burhanı merkeze aldığı, öncekileri yani formel mantığa ilişkin kitapları, ona bir hazırlık ve bir giriş olarak değerlendirdiği görülmektedir.⁵ Aynı şekilde İbn Sina(ö. 1037)'nin de burhan başta olmak üzere beş sanata verdiği önem, eserleri incelendiğinde kolayca anlaşılabilir. ⁶ Dolayısıyla bu dönemde mantık çalışmalarının odağında burhan sanatının bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Burhan, zorunlu ve kesin bilgi ifade eden önermelerden kurulan kıyastır ve yöntem olarak burhanî kıyasları kullanan bilimlere 'burhanî bilimler' denir. Bu çalışmada, burhanî bilimlerin temellerini oluşturan üç kavramın (konu, ilke ve sorun) İbn Sina tarafından nasıl tanımlandığı, ne şekilde sınıflandırıldığı ve önem bakımından nasıl konumlandırıldığı ele alınacaktır. İbn Sina'nın başta *İkinci Analitikler* olmak üzere, *İşaretler ve Tembihler* ve *Necât* gibi eserleri çalışmanın temel kaynakları durumundadır ve bu eserlerde konuya ışık tutan bölümler yer yer karşılaştırılarak izah edilecektir. Ayrıca *İkinci Çözümlemeler*'ine sık sık referansta bulunarak Aristoteles ile İbn Sina felsefeleri arasındaki benzerlik ve farkların, dahası İbn Sina'nın düşünsel kaynaklarının tespit edilmesine çalışılacaktır.

İbn Sina'nın, İslam dünyasında, mantık ve felsefenin de ötesinde bütün entelektüel hayatı derinden etkilediği bir gerçektir. Onun, bilimlerin temellerine ilişkin görüşlerinin incelenmesi ve kaynaklarının açıklığa kavuşturulmasının, gerek İbn Sina felsefesinin, gerekse bu görüşler çerçevesinde tanımlanan bilim dallarının yapısının anlaşılması noktasında faydalı olacağı düşünülmektedir.

Konuyu incelemeye geçmeden önce, sıkça kullanılan bazı temel kavramlara açıklık getirmek faydalı olacaktır. Bu anlamda ilk olarak burhan hakkında bilgi verilebilir. Aristoteles'in "zorunlu öncüllerden oluşan tasım"⁷ olarak tanımladığı burhan, Fârâbî'ye göre, zorunlu bir kesinlikle yakinî bilgi ifade eden öncüllerden kurulan kıyastır.⁸ Benzer şekilde İbn Sina'nın da öncüllere ağırlık vererek

5 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 68.

6 Fârâbî ve İbn Sina gibi ilk dönem İslam mantıkçıları tarafından bu denli önemsenen burhan, sonraki dönemlerde bu önem ve konumunu yitirmiş görünmektedir. Bu dönemin mantık anlayışını yansıtan en önemli eserler olarak görebileceğimiz Ebherî'nin *İsagoji*'si ve Kazvinî'nin *Şemsîyye*'sinde beş sanatın oldukça muhtasar bir şekilde incelendiği ve burhandan ziyade kıyasın merkeze alındığı dikkati çekmektedir. Nitekim İbn Haldun da *Mukaddime*'sinde, beş sanatın bu şekilde ihmal edilmesini eleştirmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime II*, (Çev. Zakir Kadirî Ugan), MEB Yay., İst., 1986, s. 598. Mantığın formel tarafının öncelenmesi şeklinde ortaya çıkan bu değişimin İslam mantık tarihinin en önemli dönüşümlerinden biri olduğu hakkında bkz. Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Brill, Leiden & Boston, 2010, s. 9.

7 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 4, 73a 24-25.

8 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., İst., 2008, s. 7.

burhanı, “yakini öncüllerden kurulan kıyas”⁹ veya “kabulü zorunlu öncüllerden yapılan kıyas”¹⁰ olarak tanımladığı görülmektedir. Bütün bu tanımlarda, burhanın ayırt edici vasfı, yakın yani kesin ve zorunlu bilgi ifade eden öncüllerden kurulu olmasıdır. Yakın ise İbn Sina’ya göre, belli bir konu hakkında “Şu şöyledir.” diye inanılması ve buna bilfiil ya da fiile yakın bir kuvve ile ikinci bir inancın da eşlik etmesidir. Bu ikinci inanç, birincinin zorunlu olup değişmesinin mümkün olmadığı inancıdır. Bu ikinci inanç olmaksızın elde edilen bilgi yakın ifade etmez.¹¹

Aristoteles ve İslam mantıkçıları burhanı öncelikle iki kısma ayırırlar¹²: Neden ve varlık burhanı. Neden burhanı, İbn Sina’ya göre, sonucun iki teriminin, yani büyük ve küçük terimlerin sadece zihinde bir araya gelmesinin ve yine sonucun tasdik edilmesinin nedenini vermekle kalmayıp, bununla birlikte sonucun iki teriminin varlıkta bir araya gelmesinin nedenini de veren burhandır. Böylece bu şeyin kendinde yani zihin-dışı dünyada niçin böyle olduğunu da biliriz. Demek ki bu tür burhanda ortaterim¹³ hem sonucu tasdik etmenin hem de sonucun varlığının nedenidir, çünkü o büyükterimin nedenidir. Ortaterimin, büyükterimin nedeni olması mutlak anlamda olabilir. Örneğin, “Bu oduna ateş dokundu. Ateşin dokunduğu her şey yanar. O halde bu odun da yanar.”¹⁴ şeklindeki bir kıyasta, ortaterim (ateşin dokunması), büyükterimin (yanma) mutlak anlamda nedenidir. Ancak ortaterim, sadece büyükterimin küçükterimde bulunmasının nedeni de olabilir. Örneğin, öncülleri “Bütün ikizkenarlar (*mütesâvi s-sâkayn*) üçgendir” ve “Her üçgenin de iç açıları iki dik açığa eşittir.”¹⁵ olan bir kıyasta, ortaterim (üçgen), sadece büyükterimin (açıların iki dik açığa eşit olma) küçükterimde (ikizkenar) bulunmasının nedenidir, çünkü açıların iki dik açığa eşit olması önce üçgene, sonra onun aracılığıyla ikizkenara yüklenir.

Varlık burhanı ise, sonucun iki teriminin zihinde ve tasdikte bir araya gelme nedenini verir ve bu sözün neden tasdik edilmesi gerektiğini gösterir. Fakat bu şeyin kendinde neden böyle olduğunu vermez. Çünkü bunda ortaterim, bü-

9 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, (Tak.: Macid Fahri), Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, Beyrut, 1985, s. 102.

10 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy vd.), Litera Yay., İst., 2005, s. 70.

11 İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İst., 2006, s. 1.

12 Aristoteles'in varlık-neden burhanı ayrımı için bkz. *İkinci Çözümlemeler* I 13, 78a 23.

13 Kıyas iki öncül ile bir sonuç önermesinden ve bu önermeleri oluşturan üç terimden meydana gelir. Bu terimlerden biri her iki öncülde de tekrar ederken sonuçta yer almaz. Bu terim, önermeler ve terimler arasında ilişki kurulmasını sağlayan ortaterimdir. Diğer iki terimden sonucun konusu olana küçükterim, sonucun yüklemi olana ise büyükterim denir.

14 İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, (Tah. Abdurrahman Bedevi), 2. Bs., Daru'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 11.

15 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, s. 103. İbn Sina bu kıyasın sonucunu zikretmiyor, ancak öncüllere bakılırsa, sonucun “O halde, bütün ikizkenarların açıları iki dik açığa eşittir.” şeklinde olacağı anlaşılıyor.

yükterimin ne mutlak anlamda varlığının ne de küçükterime yüklenmesinin nedenidir. “Bu hummalıya ağır hastalığında koyu beyaz bir idrar ilişmiştir. Bunun iliştiği her hastanın beyin menenjiti olmasından korkular. O halde, bu hastanın beyin menenjiti olmasından korkular.” şeklindeki bir kıyas varlık burhanına örnek verilebilir. Varlık burhanının ‘*delil*’ adı verilen bir türü vardır ki, bu, İbn Sina’ya göre, ortaterimin varlıkta, büyükterimin küçükterimde bulunmasının nedenlisi (*ma’lül*) olduğu burhanlardır. “Bu odun yanıyor. Yanan herşeye sıcak bir şey dokunmuştur. O halde, ona sıcak bir şey dokunmuştur.” kıyası gibi.¹⁶ Dikkat edilirse bu son kıyasta, ortaterim (yanma), büyükterimin (sıcak bir şeyin dokunması) küçükterimde (bu odun) bulunmasının bir nedenlisi ve sonucudur. Zira sıcak bir şey ile temas etme durumu odunda gerçekleştiği zaman yanma olayı meydana gelir.

İbn Sina’nın en önemli şârihlerinden biri olan Nasîreddin Tûsî (ö.: 1274)’ye göre, bu iki burhan çeşidinden üstün ve ‘burhan’ adına daha layık olan, neden burhanıdır. Çünkü neden burhanı, hem zihindeki hem de varlıktaki nedeni verir. Dolayısıyla onun öncülleri, gerek akıl ve gerekse varlıkta sonuçtan öncedir.¹⁷

Burhanı bu şekilde tanımlayan ve kısımlara ayıran İbn Sina, burhana dayan ve onu kullanan ilimlerin üç esas üzerine bina edildiğini ifade etmektedir: Konu (*mevzûât*), ilke (*mebâdi*) ve sorunlar (*mesâil*).¹⁸ İlkeler, o bilimin kendilerinden kanıtlandığı ve o bilimde kanıtlanamayan öncüllerdir. Konu, bilimin, hallerini ve zatî arazlarını incelediği şeylerdir. Sorunlar ise doğrulukları kuşkulu olup durumları o bilimde aydınlatılan önermelerdir. Kısaca söylemek gerekirse, burhan ilkelerden, konular hakkında ve sorunlar için yapılır.¹⁹ Bunlar içerisinde konu, İslam mantıkçılarınca bir bilim dalının zatî ayrımı olarak görülür ve bilimlerin birbirinden konuları itibariyle ayrıştığı belirtilir. Buna göre, ancak bilinmesi ve incelenmesi mümkün olan bir konunun varlığı ortaya çıktığında, onu inceleyecek bir ilmin ihdas edilmesi ihtiyacı hissedilir.²⁰ Dolayısıyla burhanî bilimlerin unsurlarını incelemeye konudan başlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

16 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, s. 103; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 28-29.

17 Ebu Ali İbn Sina ve Nasîreddin et-Tûsî, *el-İşârât ve'l-Tenbihât mea Şerh-i Nasîreddin et-Tûsî I*, (Tah. Süleyman Dünya), Daru'l-Maarif, Kahire, 1971, s. 486.

18 Doğrudan Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler* I 9, 76b 13-16’daki ifadelerinden alınan bu bilim anlayışı İslam dünyasında oldukça etkili olmuş ve tasavvuftan fıkha hemen her bilim dalı kendini bu çerçevede tanımlama yoluna gitmiştir. Örneğin bkz. Sadreddin el-Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücud*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 13 vd.; Molla Şemseddin b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûlü'ş-Şerâi'*, Şeyh Yahya Efendi Mat., İst., 1289, s. 4 vd.

19 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, s. 103; *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 102.

20 Fenârî, *İsagoji Şerhi Fenârî*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Mat., Dersaadet, 1322, s. 4; İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic*, Hukuk Mat., Dersaadet, 1329, s. 3.

1. Burhanî Bilimlerde Konular

İbn Sina'ya göre, her bir bilim dalı, birbiriyle ilişkili birtakım şey veya şeyleri kendine konu edinir ve bunların hallerini, yani zatî arazlarını araştırır. Örneğin büyüklükler, geometrinin; sayı ise aritmetiğin konusudur.²¹ İbn Sina'nın bu tanımında 'şey veya şeyler' demesinden de anlaşıldığı üzere, bir bilim dalının bir tek konusu olabildiği gibi, birden fazla konusunun bulunması da mümkündür. Bilim dalının birden fazla konusu olduğu zaman, bunları birleştiren bir ortak paydanın bulunması gereklidir. Bu ortak payda ise farklı şekillerde olur. İlk olarak, konular cinste ortak yani cinsdeş olabilir. Mesela, çizgi, yüzey ve cisim cinsdeştir, çünkü üçü de büyüklük (*miktâr*) cinsinin altında yer alır. İkincisi, konular, aralarındaki sürekli bir ilişki açısından ortak olabilir. Örneğin, nokta, çizgi, yüzey ve cisim aralarındaki ilişki yönünden ortaktır, çünkü bunlardan birincisinin ikincisiyle olan ilişkisi, ikincinin üçüncüsüyle ve üçüncünün dördüncüsüyle olan ilişkisi ile aynı tarzdadır. Üçüncüsü, tıp biliminin konularının, yani unsurlar, mizaçlar, karışımlar, organlar, kuvveler ve fiillerin ortaklığı gibi, aynı gayede ortak olmalarıdır. Bunlar tek bir konunun parçaları olarak değil de tıbbın konuları olarak alındıklarında, sağlığa olan nispetleri aynıdır. Dördüncüsü ise, kelimelerin konuları gibi, tek bir ilkedeki ortak olmalarıdır. Çünkü kelamın konuları, tek bir ilkeye nispette ortaklardır. Bu da ya şeriate itaatle ya da Tanrıyla ilişkili olmalarıdır.²²

Diğer yandan konuları bakımından bilimler, İbn Sina'ya göre, tikel ya da tümel olurlar. Bir ilmin tikel olması, kendisi için belli bir konu tayin ederek, o konunun zatî arazlarını araştırmasıdır. İlmin tümel olması ise, ilmin mutlak anlamda varlığı konu edinmesi ve var olması bakımından varlığa ilişkin arazları araştırması demektir. İlimlerin belli konular ile sınırlandırılması kaçınılmazdır. Aksi takdirde her ilim, bir diğerine karışır ve inceleme özel bir konuda değil mutlak anlamda varlık üzerine olur. Bu durumda ise bütün tikel bilim dalları bir tek tümel bilim haline gelir ve bilimsel alanlar birbirinden ayrıştırılamaz. Sözgelimi, aritmetik başlı başına bir bilimdir, çünkü 'sayı'yı kendine konu edinmiştir. Dolayısıyla aritmetikçi, sadece sayı olması bakımından sayıya ilişkinleri inceler.²³ Tümel bilimlere ise, metafizik, cedel ve safsata örnek verilebilir.²⁴

Ayrıca İbn Sina, konularının bazı yönlerden ortak veya farklı olması bakımından da bilimleri sınıflandırmaktadır. Buna göre, geometri ve aritmetik gibi bazı ilimler konu bakımından birbirinden tamamen ayrıdır, hiçbir konuda ortak-

21 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy vd.), Litera Yay., İst., 2005, s. 72.

22 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 104.

23 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 79-80.

24 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 112.

lıkları yoktur. Bir şekilde konu ortaklığı bulunan ilimler arasındaki farklı ilişkiler ise şu şekilde tasnif edilebilir:

1. İki bilim dalının konuları arasında cins-tür ilişkisi, yahut benzeri tarzda bir genel-özel ilişkisi olabilir. Bunun da iki şekli vardır:
 - 1.1. İki konudan biri, cins gibi diğerinden daha genel ve öteki ise tür ya da türe özgü arazlar gibi daha özel olabilir. Genelliği cinsin tür için genelliği tarzında olana, cisimli şeyler olması bakımından konileri veya ölçülerden olmaları bakımından cisimlileri inceleyen bilimler örnek verilebilir. Genelliği türün arazına göre cinsin genelliği tarzında olana ise doğa biliminin konusu ile musikinin konusu örnek gösterilebilir. Çünkü musikinin konusu, doğa biliminin konusundan bir türün ilişenidir. İbn Sina, bu kısmı da iki alt bölüme ayırmaktadır:
 - 1.1.1. Birinci bölümde, görece daha özel olan konu genel olana, bunun bilgisi de genelin bilgisine katılmakta, onun içinde incelenmektedir. Böylece daha özelin incelenmesi, daha genelin incelenmesinin bir parçası olmaktadır. Şöyle ki, daha özel olan konu, zatî ayrımları sebebiyle daha özel hâle gelmiş, bir tür (nev'i) haline gelmiştir ve bu bakımından zatî arazları incelenmektedir. Dolayısıyla bilimsel inceleme, bu türün herhangi bir özelliğine veya hâline özgü değildir. Aksine bu bilim dalı, mutlak olarak bu türün tamamını inceler. Bu duruma geometri açısından koniler örnek verilebilir. Böylece daha özel konuyu inceleyen bilim dalı, daha genel konuyu inceleyen bilimin bir parçası olmaktadır.
 - 1.1.2. Bu bölümde yer alan özel konu, genel olandan ayrı düşünülür ve bunun incelenmesi genel olanı incelemenin bir parçası değil, ancak altına giren bir bilimdir. Başka bir deyişle, burada daha özel olan konuyu inceleyen bilim dalı, daha genel olanı inceleyenden ayrılır ve onun bir alt dalı olarak görülür. Şöyle ki, bu tür bilimlerde, bir bilimin daha özel olan konuyu incelemesi –her ne kadar özel olan bu konu kurucu bir ayrımla daha özel olmuşsa da– mutlak olarak bu kurucu ayırım ve türlüğü yönünden ona ilişenler bakımından değil, aksine bu kurucu ayırımı izleyen ilişenler ve ayırımın eklentilerinin bir kısmı bakımındandır. Bunun örneği, tıbbın insan bedenini incelemesidir. Bu inceleme, yalnızca insanın sağlıklı ve hasta olması yönündendir. Dolayısıyla tıp, doğa biliminin bir parçası olmaktan çok onun altına konmuş bir ilim, yani bir alt-disiplindir.
 - 1.2. İki ilmin konularından birinin diğerine genelliği, 'mevcut' ve 'bir'in diğer konulara göre olan genelliği tarzında olabilir. Bu türden konular içerisinde daha özel olanların genel olanın bir parçası olarak görülmesi doğru değildir. Çünkü 'mevcut' ve 'bir', herhangi bir anlamda kendilerinden daha özel

olan konuların özsel bir unsuru değildir. Dolayısıyla ne genel özelin tanımında alınır, ne de tersi olur. Aksine ‘mevcut’ ve ‘bir’ bütün diğer konuları kuşattığından, diğer bilimlerin, ‘mevcut’ ve ‘bir’i inceleyen bilimin altında bir alt-disiplin olarak görülmesi gerekir. Ayrıca ‘mevcut’ ve ‘bir’den daha genel bir konu olmadığından, bunları inceleyen bilimin, başka bir bilim dalının altında yer alması mümkün değildir.

2. Bazı durumlarda bilimlerin konuları arasında bazı ortak hususlar yanında farklı bazı noktalar da bulunabilir. Bu kısma tıp ile ahlak arasındaki ilişki örnek gösterilebilir. Şöyle ki, bu iki disiplin, canlı olması yönünden insan nefsinin yetilerini inceleme açısından ortaktır. Fakat tıp, insan bedenini ve organlarını incelemek, ahlak ise düşünen nefsi ve onun pratik güçlerini incelemek açısından diğerinden ayrılır.²⁵

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere konu, bilim dallarının birbirinden ayrılmasını sağlayan temel faktördür ve bilimler konularının özel ve genel olması bakımından birbirleri ile çok farklı ilişkiler içerisinde bulunabilmektedir. Burada İbn Sina’nın, en üstte en genel bilim dalı olarak metafiziğin yer aldığı ve diğer bilimlerin genel olandan özel olana doğru yerleştirildiği bir bilimler hiyerarşisi tasarladığı açıkça görülmektedir. Böylece metafiziğin ilk felsefe ve en üstün bilim olması bu açıdan da temellendirilmiş olmaktadır. Konusu genel olan bilim dalının, daha özel olanlardan üstün olduğuna ilişkin diğer temellendirme de ilkel konusunda görülmektedir.

2. Burhanî Bilimlerde İlkeler

Burhanî bilimlerin bir esası olarak ilke, Aristoteles tarafından “burhanın kendisinden çıktığı öncüller” olarak tanımlanır.²⁶ Tanımı biraz daha geliştirerek ifade eden İbn Sina’ya göre ise ilkeler, o sanatın kendileri vasıtasıyla kanıtlandığı ve kendiliğinden açık veya ancak daha yüksek bir bilimde kanıtlanabilecek kadar yüksek olması yahut da ancak daha aşağıdaki bir bilimde kanıtlanabilecek kadar

25 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 109-112. *İkinci Analitikler*’de meseleyi bu şekilde ortaya koyan İbn Sina, *Necât, İşaretler ve Tembihler* gibi diğer mantık kitaplarında da aynı tasnifi çok küçük bazı farklılıklarla ve daha az ayrıntılı olarak tekrar etmektedir. Bu farklılıklardan biri, *Necât*’ta konuları birbirinden tamamen ayrı olan ilimleri de iki kısma ayırmış olmasıdır. Buna göre, birinci kısma giren bilimler, cinsdeş konulara sahip olan bilimlerdir. Sözelimi, yukarıda örnek verdiğimiz geometri ve aritmetiğin konuları, yani sayı ve ölçü cinsdeşdir, çünkü ikisi de niceliğin türü durumundadır. İkinci kısma giren bilimler ise, konuları cins açısından dahi ortak olmayan bilimlerdir. Bunun da örneği, aritmetik ve doğa bilimidir, çünkü bunların konularının cins birliği yoktur. Bkz. Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu’n-Necât*, s. 109. Ayrıca bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 72-73.

26 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 9, 76b 14-15.

basit olması nedeniyle –ki bu azdır– o bilimde kanıtlanmayan öncüllerdir.²⁷ İbn Sina “*burhanın ilkesi*” ifadesinin iki farklı anlamda kullanıldığına da dikkat çekerek bunları şöyle izah eder:

“Birincisi, mutlak olarak bilgi bakımından ‘burhanın ilkesi’ denilmesidir. İkincisi ise herhangi bir ilim bakımından ‘burhanın ilkesi’ denilmesidir. Mutlak olarak bilgi bakımından burhanın ilkesi, mutlak olarak orta terimsiz bir öncüdür. Yani bu ilkenin yüklemine konusuna olan olumlu veya olumsuz nispetinin açıklanması, bir orta terime bağlı değildir. Bu nedenle başka bir öncül ondan daha önce veya onun önünde olamaz. Herhangi bir ilim bakımından burhanın ilkesinin kendinde bir orta terim sahibi olması mümkündür. Fakat bu ilke, o ilimde bir kabul olarak vaz edilir (hipotez) ve ilkenin o ilimdeki mertebesinde herhangi bir orta terimi bulunmaz. Aksine ilkenin orta terimi ya o ilimden önceki veya onun beraberindeki bir ilimdedir, ya da o ilimde o mertebeden sonradır.”²⁸

İlke kavramının tanımı ve sınırları konusundaki bu bilgilerin ardından şimdi, bilimlerde ilkelere, özellikle de İbn Sina’nın ifadeleriyle, “mutlak olarak bilgi bakımından burhanın ilkesi”ne duyulan gereklilik üzerinde durmak yerinde olacaktır. Şöyle ki, Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*’de, (1) Hiçbir bilginin burhanî yolla elde edilemeyeceği ve (2) burhanın ancak dögüsel yolla mümkün olabileceği, dolayısıyla aslında her türlü iddiaya bir burhan getirilebileceği şeklindeki iki yanlış burhan anlayışını çürütmeye çalışmaktadır.²⁹ Bunlardan konumuz asıl ilgilendiren ikincisi, yani burhanın ancak dögüsel olabileceği iddiası, Aristoteles’e göre yanlıştır. Zira burhanın, kendileri kanıtlanamayan birtakım doğrudan öncüllerinin olması zorunludur. Çünkü;

1. Burhanın dögüsel olduğu kabul edildiği takdirde, kısır dögü ortaya çıkar ve her şey, kanıtlanması yine kendisine bağlı olan şeylerle kanıtlanmak zorunda kalır. Bu da bir önermenin kanıtlanmadan önce kanıtlanmış olmasını gerektirir ki, bu saçmadır.
2. Burhanın dögüsel olduğunu söyleyenler aslında “Bir nesne varsa, o nesne vardır.” demekten başka bir şey söylemiyorlar. Çünkü örneğin, “A varsa B’nin olması zorunlu” ve “B varsa C’nin olması zorunlu” ise, A varsa C zorunlu olarak var olacaktır. Şu halde A var iken B’nin olması, B var iken A’nın olması zorunlu ise (çünkü dögüsellik böyle kuruluyordu), C’nin

27 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 102.

28 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 57.

29 Bu savlardan birincisinin, Kinik okulun kurucusu sayılan Antisthenes (ö.: MÖ. 365)’e ve ikincisinin matematikçi Xenocrates (ö.: MÖ. 314)’e ait olduğuyla ilgili bkz. W.D. Ross, *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, Oxford University Press, London, 1957, ss. 513-514.

yerine A konulabilir. Bu durumda ise ‘B varsa A var’ demek ‘B varsa C var’ demektir. Bu da ‘A varsa C var’ demeye gelir, çünkü A ile C aynıdır. Dolayısıyla burhanın dögüsel olduğunu savunanların, ‘A varsa A var’ demekten başka hiçbir şey söylemedikleri ortaya çıkmaktadır.

3. Ayrıca dögüsel burhanın, nesneye özgü özellikler gibi birbirlerine karşılıklı yüklenen terimler dışında kullanılması mümkün değildir. Demek ki, karşılıklı olarak yüklenemeyen terimler dögüsel olarak kanıtlanamazlar. Karşılıklı yüklenebilen terimler ise oldukça azdır. O halde, her şeyin dögüsel bir şekilde kanıtlanabileceğini söylemenin boş ve imkansız olduğu açıkça görülmektedir.³⁰

İbn Sina’nın konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında, onun, Aristoteles’in, dögüsel burhana yönelik eleştirilerini olduğu gibi naklettiği³¹ ve aynen onun gibi burhanın, kanıtlanamaz birtakım öncüllere dayanması gerektiğini düşündüğü görülmektedir. Ona göre, her öğretme ve öğrenme önceki bir bilgiyle olursa ve sonra da her bilgi bir öğretme ve öğrenmeyle olursa, durum sonsuza dek gider ve dolayısıyla öğretme ve öğrenme mümkün olmaz. Dolayısıyla herhangi bir aracı olmaksızın tasavvur veya tasdik edilen şeylerin olması kaçınılmazdır. Başka bir deyişle, her bilgi burhanla elde edilemez ve bir kısım tasavvur ve tasdikler herhangi bir aracı olmaksızın kendiliğinden bilinir. Bunlar çözümlemede en sonda bulunan ve burhanın sonunda varıp dayandığı ilkelerdir.³² O halde, burhanın ilkelerinin sonsuzca geriye gitmesi teselsüle yol açmaktadır ve sonsuzun katedilmesi ve bilgisinin elde edilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla gerek mutlak anlamda bilgiye ilişkin olsun, gerekse de belli bir bilim dalı için olsun, kanıtlamaya konu olmayan bazı ilkelerin bulunması kaçınılmazdır.

İbn Sina’nın ilkelerle ilgili izahlarında üzerinde durduğu diğer bir husus da bunların sınıflandırılmasıdır. Bu bağlamda öncelikle ilkelerin kapsam bakımından, ikinci olarak da açıklık/kesinlik bakımından sınıflandırılması üzerinde duracağız.

2.1. Kapsam Bakımından İlkeler

Aristoteles, ilkeleri kapsamı bakımından özel ve genel olmak üzere temelde ikiye ayırır.³³ Onun bu tasnifini ayrıntılandırarak geliştiren İbn Sina’ya göre

30 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* 13, 72b 19-73a 20. Aristoteles’in, kitabının daha ilk cümlesinde her zihinsel eğitim ve öğretimin bir kısım ön-bilgilere dayanması zorunluluğunu ifade etmesi de ilkelerin gerekliliği yönündeki düşüncesinden kaynaklansa gerekir. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 1 71a 1-2.

31 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 66-67.

32 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 26, 66.

33 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 10 76a 38-42.

özel ve genel ilkeler ayrımı ve bunların bilimlerdeki kullanımını şöyle açıklanabilir:

1. Özel ilkeler: Bunlar her bir bilimin kendine özgü ilkeleridir. Örneğin, hareketin varlığının kabulü, doğa bilimine ve her niceliğin sonsuza dek bölünebildiği fikri matematiğe özgüdür. Konusu, bilim dalının konusu veya bu konunun türleri, parçaları veya özel arazları olan ilkeler, bu bilime özgü ilkelerdir. İlke, bilim dalının konusunun cinsine özgü olduğunda ise, bilim dalındaki kullanımı onu bu bilime özgü hâle getirir. Örneğin, eşitlik niceliğe özgü olan bir niteliktir ve nicelik geometrinin konusu olan büyüklük ile aritmetiğin konusu olan sayının cinsidir. Dolayısıyla geometride eşitlik büyüklüğün eşitliği iken, aritmetikteki eşitlik sayının eşitliğidir.
2. Genel ilkeler: Bu ilkelerden bazıları mutlak olarak bütün bilimler için geçerli iken, bir kısmı sadece birkaç bilim dalı için geçerlidir. Örneğin, “Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur.” önermesi, bütün bilimler için geçerli olan ilkelere; “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşittirler” önermesi ise sadece birkaç bilim dalında geçerli olan ilkelere örnek verilebilir. Çünkü bu ilke geometri, aritmetik, astronomi, musiki ve başka bilimlerin kabul ettiği bir ilkedir. Genel ilkeler bilimlerde bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki şekilde kullanılır. Bilkuvve kullanıldıklarında bir öncül olarak veya bir kıyasın parçası olarak kullanılmazlar, aksine bunların yalnızca gücü kullanılır. Sözelimi, “Eğer bu önerme doğru değilse, onun karşısı olan şu önerme doğrudur.” denir, ancak “Çünkü her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur.” denmez. Çünkü bu ilke, her aklın kabul edeceği bir ilkedir ve buna ancak safsata ve inatçılık yapanlar itiraz edebilir. Genel ilkeler bilfiil kullanıldıklarında ise ya hem konu hem de yüklem bakımından ya da sadece konu bakımından özelleştirilir. Bu ilkelerin hem konu hem de yüklem bakımından özelleştirilmesinin örneği, yukarıda zikredilen “Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur” ilkesinin geometriye özgü hale getirilerek, “Her büyüklük ya ölçekdeştir ya da ölçekdeş-değildir.”³⁴ şeklinde özelleştirilmesidir. Bu sözle ilkedeki ‘şey’ kavramı ‘büyüklük’ ile, ‘olumlama ya da olumsuzlama’ da ‘ölçekdeş olma ya da olmama’ ile özelleştirilmiştir. Genel ilkelerin bilfiil kullanıldıklarında sadece konu bakımından özelleştirilmesinin örneği ise,

34 Büyüklükler, aynı birimle ölçülebiliyorsa *ölçekdeş (müsârik-commensurable)*, ölçülemiyorsa *ölçekdeş-olmayan (mübâyin-incommensurable)* diye adlandırılır. Ölçekdeş ve ölçekdeş-olmayan büyüklükler meselesi, geometriyi aksiyomatik bir sistem olarak kuran İskenderiyeli matematikçi Öklid (ö. MÖ. 275) tarafından, *Stoikheia (Elemantar)* adlı kitabının onuncu bölümünde ele alınmaktadır. Bkz. Euclid, *The Thirteen Books of Elements III*, (Trans.: Thomas L. Heath), 2nd Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1908, s. 10.

“Bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşittirler.” ilkesinin, “Bir ölçüye eşit olan ölçüler, birbirlerine de eşittirler.” şeklinde özelleştirilmesidir. Burada genel ilkede konu durumunda olan ‘şey’ kavramı ‘ölçü’ye özgü kılınarak özelleştirilmiş, yüklem ise olduğu gibi bırakılmıştır.³⁵

Esasen özel ve genel ilkelerin başka bir şekilde ve daha farklı bir kriter esas alınarak yapılan bir tasnifi de bunların açıklık/kesinlik bakımından aksiyom ve tez olarak sınıflandırılmasıdır. Bu sınıflandırmada tezler de üçe ayrılır: tanım, hipotez ve postulat.

2.2. Açıklık/Kesinlik Bakımından İlkeler

Tümevarıma da belli bir yer vermekle birlikte, Aristoteles’in bilim anlayışı temelde tümdengelimsel ve aksiyomatik bir sistem öngörmektedir. Aksiyomatik sistem, ele aldığı konunun ilksel gerçekleri olarak sunduğu birkaç basit ilke ya da aksiyom seçer ve bu aksiyomlardan, mantık açısından zorunlu bir dizi tümdengelim yaparak, o ilme ilişkin bütün doğruları türetir.³⁶ Herhangi bir alanda böyle bir aksiyomatik sistemin oluşturulabilmesi (aksiyomatikleştirme) için, başlıca iki şartın sağlanması gerekir: (1) O alana özgü tüm terimlerin, birkaç terime dayanılarak tanımlanması, (2) O alana özgü tüm önerme veya önerme kalıplarının, birkaç önermeye dayanılarak ispatlanması. Her iki şartın yerine getirilmesi bakımından en yetkin olanakları, formel bilimler olarak mantık ve matematik sunar. Bir teori veya konunun aksiyomatikleştirilmesinde başta gelen amaç, düşünce ve ifadede ekonomiyi sağlamak ve karışık veya karmaşık görünen bir bilgi alanını az sayıda kavram ve ilkeler çerçevesinde düzenlemektir.³⁷ İşte böyle bir ‘ideal sistem’³⁸ kurmayı amaçladığını düşündüğümüz Aristoteles ve büyük ölçüde onu izleyen İbn Sina, aksiyom ve tezleri, tez içerisinde de tanım, hipotez ve postulatları bilimlerin ilkeleri olarak sunarlar.

35 İbn Sina, *Kitâbu ‘ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 102-104.

36 Bkz. John Corcoran, “Aristotle’s Demonstrative Logic”, *History and Philosophy of Logic*, (30), 2009, s. 1; Jonathan Barnes, *Aristoteles*, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), 2. Bs., Altın Kitaplar, İst., 2002, s. 42.

37 Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 5. Bs., Remzi Yay., İst., 2008, s. 103-104, 110.

38 Bugüne değin mantık ve matematik alanında kaydedilen gelişmeler tam bir aksiyomatik sistemin, sadece bir *ideal* olduğunu göstermiştir. Nitekim XIX. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazanan matematiği tümüyle aksiyomatik ve formel bir sistem olarak kurma çabaları açısından, ‘Gödel Darbesi’ olarak anılan bir gelişme büyük ölçüde cesaret kırıcı olmuştur. Mantıkçı ve matematikçi Kurt Gödel (ö. 1978)’in, 1931’de ispatladığı teoremlerine göre, son derece basit sistemler dışında, hiçbir tutarlı sistemin aynı zamanda tam olmasına, hatta tutarlılığının bile kesin bir şekilde belirlenmesine imkân yoktur. Gödel’in, aksiyomatik yöntemin etkinlik yönünden sınırlı olduğunu kanıtlamakla, aksiyomatikleştirme girişimlerine beklenmedik bir darbe indirdiği söylenebilir. Bkz. Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, s. 112.

Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de açıklık/kesinlik bakımından ortaya koyduğu ayrıma göre, burhanın ilkelerinden ispatlanamayana ve herhangi bir şeyin öğrenilmesi için zorunlu olmayana *tez*; herhangi bir şeyin öğrenilmesi için zorunlu olana ise *aksiyom* denir. Tezler içerisinde, çelişmenin parçalarından, yani bir şeyin var olmasından veya olmamasından herhangi birini alana *hipotez*, bundan bağımsız olana ise *tanım* adı verilir. Buna göre tanım bir tezdır, ancak hipotez değildir.³⁹ Ayrıca ispatlanabildiği halde ispatlanmaksızın öğretmen tarafından tez olarak konan bir ilke, öğrenci tarafından bir kanı olarak kabul edilirse *hipotez*; öğrenci bu konuda hiçbir kaniya sahip değilse yahut karşıt bir kaniya sahipse *postulat* adını alır.⁴⁰

İbn Sina, Aristoteles'in bu tasnifini olduğu gibi kabul eder ve benzer ifadelerle tekrarlar. Ona göre, bilimlerin ilkeleri, tanımlar ve o bilimin kıyaslarını oluşturan birtakım öncüllerdir. Bu öncüller ise ya kabulü zorunlu olanlar, yani aksiyomlardır ya da öğretmene duyulan güven sebebiyle doğruluğu kabul edilen önermelerdir. Yahut öğrencinin zihninde bir şüphe bulunduğu halde açıklanacağı vakte kadar doğruluğu kabul edilenlerdir. Öğretmene duyulan güven sebebiyle doğru kabul edilenler ile tanımlara '*tez (vaz)*' denir. Fakat doğru kabul edilen ilkelere bir kısmı *hipotez (usûl-ü mevzûa)* ismini alırken, diğer bir kısmı *postulat (musâderât)* olarak kabul edilir.⁴¹

Aristoteles ve İbn Sina'nın ifadelerine baktığımızda, ilkeler içerisinde en çok açık, kesin ve zorunlu olanların aksiyomlar olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'e göre aksiyom, yukarıda da ifade edildiği üzere, herhangi bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olan ilkelere aittir. Bu demektir ki, aksiyom, her türlü akılyürütmenin gerisinde bir kabul olarak vardır. Sözelimi çelişmezlik ilkesi kabul edilmeksizin herhangi bir akılyürütmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. İbn Sina ise aksiyomu, "kabulü zorunlu öncüller" olarak tanımlar ve buna, bütün ilkelerin temelindeki ilk ilke olarak gördüğü "Her şey hakkında ya olumsuzlama ya da olumsuzlama doğrudur." ilkesini örnek verir. Ona göre, hiç kimse böyle bir ilkeye itiraz etmez. İtiraz eden ise ancak safсатаcı ya da inatçı olduğundan

39 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 2, 72a 15-24.

40 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 10, 76b 27-35.

41 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72. Aksiyom ile hipotez ve postulat arasında ortaya konmaya çalışılan bu ayrımın, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren giderek ortadan kalkmaya ve aksiyomların "doğruluğu apaçık önermeler" olarak değil, hipotez ve postulatlar gibi, sadece "doğru kabul edilen ilkeler" olarak tanımlanmaya başladığı görülmektedir. Bu değişimde "Bütün parçasından büyüktür." gibi, önceleri aksiyom olarak görülen birtakım önermelerin, doğruluğunun tartışmalı hâle gelmiş olmasının büyük payı olsa gerektir. Bkz. Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, ss. 106-107.

itiraz eder.⁴² Bu derece açık ve kesin olmaları hasebiyle İbn Sina aksiyomların, diğer ilkeler gibi bilimlerin başında zikredilmelerinin gerekli olmadığı görüşündedir.⁴³

Açıklık/kesinlik bakımından ilkelerin ikinci kısmı, tezlerdir. Bunlar içerisinde de tanımın diğerlerine göre bir önceliği vardır, çünkü tanım müfret, diğerleri bileşiktir; tanım tasavvur, diğerleri tasdiktir.⁴⁴ İbn Sina, Aristoteles'in *Topikler ve İkinci Çözümlemeler*'de⁴⁵ 'tanım' için verdiği betimi olduğu gibi tekrarlar: "Tanım, nesnenin mahiyetine delalet eden sözdür."⁴⁶ Bunun yanında İbn Sina, şeyin varlığı hakkında bir yargı vermeksizin sadece ismin açıklaması olan tanım (adsal tanım) ile şeyin mahiyetini veren tanım (nesnel tanım) arasında ayırım yapar.⁴⁷ Bu iki farklı tanım, ilimlerin başında ilke olarak alınma açısından da farklılıklar gösterir. Şöyle ki, her iki tanım türü de 'nedir?' sorusu ile sorulur, ancak adsal tanımı soran 'nedir?' sorusu, şeyin varlığını soran 'mıdır?' sorusundan önce gelir. Çünkü sözgelimi, 'boşluk' isminin ne anlama geldiği bilinmeden onun var olup olmadığı sorulamaz. Ancak ismin delalet ettiği şey bilindiği halde varlığı bilinmeyebilir. Diğer taraftan şeyin varlığı bilindiğinde nesnel tanımı veren 'nedir?' sorusu sorulabilir, şeyin mahiyeti talep edilebilir. Ayrıca tanım, nesnenin gerçek tanımı olsa bile, işin başında bu sözün isim bakımından mı, yoksa zat bakımından mı olduğu anlaşılabilir. Bu, ancak nesnenin mevcut olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Bu nedenle matematiksel bilimlerin başında, varlıkları daha sonra kanıtlanan şeylerin tanımları verilir. Nitekim Öklid'in *Elemantar* kitabının başında üçgen, dörtgen ve diğer şekillerin tanımları yapılmıştır⁴⁸ ki, bunlar ismin açıklaması bakımındandır. Sonra bu şekillerin varlıkları ispatlanmış, böylece tanım, yalnızca ismin açıklanması olmaktan çıkarak, zat bakımından tanım, gerçek tanım haline gelmiştir. Adsal bir tanımın, ismin anlamı olarak verdiği genel bilgi ile nesnel tanımın verdiği özsel bilgi arasındaki fark hiç de az değildir. Şöyle ki, bir isim söylendiğinde, dili bilen herkes bir şeyler anlar ve ismin delalet ettiği

42 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 136.

43 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72.

44 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, s. 108.

45 Aristoteles, *Topikler* I 5, 102 a 1; *İkinci Çözümlemeler* II 10, 93b 29.

46 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

47 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 226.

48 Bkz. Euclid, *The Thirteen Books of Elements I*, (Trans.: Thomas L. Heath), 2nd Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1908, ss. 153-154.

şeyi öğrenir. Hâlbuki nesnel tanımı ancak mantık eğitimi almış kimse anlayabilir. Dolayısıyla söz konusu iki şeyden biri marifet iken, diğeri ilimdir.⁴⁹

Tanımlar, bilimlerde herhangi bir kıyasın öncülleri olarak kullanılmaz, sadece bilimlerin başında ilke olarak konur. Bunlar söz konusu bilim dalının konusu, konusunun bölümleri, –varsa– tikelleri ve konunun zâtî arazları için yapılmış tanımlar olabilir.⁵⁰ İlimin konusu ve bu konuya özsel olarak bağlı olan kavramlar daha ilmin başında var ve gerçek olarak kabul edilmeli ve tanımları da nesnel tanımlar olmalıdır. Çünkü varlıkları kabul edilmeden, bunlar için herhangi bir zatî arazın varlığı araştırılamaz. Diğer taraftan mahiyetleri anlaşılmazsa, herhangi bir durum veya arazlarının bilinmesi de mümkün olmaz. Konunun zatî arazlarının tanımını ise, adsal tanım olmak durumundadır, çünkü bunların gerek mutlak anlamda gerekse söz konusu ilmin konusu için varlığı, bu ilmin meselesidir. Dolayısıyla bunların varlığı baştan tanım olarak konamaz, ilim içinde ispatlanmalıdır. Bu tür kavramların sadece adsal tanımları yapılarak ismin ne ifade ettiği açık hale getirilir. Ayrıca zatî arazların tanımında –ileride açıklanacağı üzere– konu veya cinsinin yer alması gerektiğinden, bunların varlığının bilinip konuya aidiyetlerinin bilinmemesi mümkün değildir. Çünkü konu veya konunun cinsi zatî arazların mahiyetinin bir parçasıdır.⁵¹

Tezler içinde tanımın tasavvur olmasından dolayı öncelikli olduğunu ifade etmiştik. Tasdik olmaları hasebiyle tanımdan sonra gelen tezler ise, hipotez ve postulatlardır. İbn Sina'ya göre, herhangi bir bilim dalında öğretmen, öğretimin başında öğrenciyi, diğer bilgileri kendileriyle ispat edeceği birtakım ilkelerin kabulü ile sorumlu tutar. Bu durumda öğrencinin, öğretmene olan güveninden dolayı benimseyip kabul ettiği ilkelere 'hipotez'; herhangi bir kaniya sahip olmadığı veya karşıt bir kaniya sahip olduğu ilkelere ise 'postulat' denir. Hem hipotez hem de postulatlar, kendiliğinden bilinmeyen ve başka bir sanatta açıklanması gereken öncüllerdir. Postulatin hipotezden farkı, bu tür ilkeler hakkında öğrencide, öğretmenin düşüncesine karşıt bir zan bulunmasıdır. İbn Sina'ya göre, en doğrusu, postulatların, öğrenci, öğretmenin kanısına tamamen aykırı bir kaniya sahip olsa bile kabul etmekle yükümlü olduğu ilkeler olarak görülmesidir. Postulat, söz konusu bilim dalının, daha sonra açıklanacak ve bu nedenle başlangıç aş-

49 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 19. İbn Sina'da 'ilim' ve 'marifet' kavramlarının, zaman zaman biri diğerinin yerine kullanılsa da, farklı anlamlara delalet ettiği görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse ilim, rasyonel ve tümel bilgi iken; marifet, duyulardan kaynaklanan tikel bilgidir. Bkz. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 9, 19, 23.

50 İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72.

51 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 20.

masında kabulüne müsamaha gösterilen sorunlarından biri de olabilir. Örneğin, Öklid'in *Elemantarlar*'da zikrettiği 'iki çizginin, iki dik açıdan eksik olanın yönünde karşılaşması' ilkesinin⁵² postulat olması daha doğrudur, çünkü oradaki orta terim, geometriden gelmektedir.⁵³ Dolayısıyla diyebiliriz ki, kendiliğinden açık olmayan bir ilke bir öğrenciye nazaran hipotez, başka birine nazaran da postulat olabilmektedir.⁵⁴

İbn Sina'ya göre, hipotez ve postulatların her bilimde kullanılması zorunlu değildir. Nitekim aritmetik gibi bilimlerde yalnızca tanımlar ve aksiyomlar kullanılır. Geometride bunların tamamı kullanılır. Doğa biliminde de bunların tamamı kullanılır, ancak karışık olup ayrıştırılmamıştır.⁵⁵

İbn Sina tezler içerisinde ele alınan tanımın, hipotez ve postulatlardan ayrıldığı hususlara da dikkat çekmektedir. Ona göre, tanımda amaç, tanımlanan üzerine bir yüklem tasdik edilmesi değildir, sadece tanımlananın isminin anlamının ve zatının anlamının tasavvur edilmesidir. Ayrıca tanımın doğru ya da yanlış olması veya üzerinde tartışılması da mümkün değildir, çünkü tanımda belli bir hüküm yoktur. Halbuki hipotez ve postulat gibi öncüller, tasavvurun değil tasdik ifade edilmesi için söylenir; dolayısıyla doğru ya da yanlış olabilir. Yine bu tür öncüllerin belli bir niceliği olmasına, yani tümel ya da tikel olabilmelerine karşın, tanımın niceliği olmaz. Dolayısıyla tanım bir tezdır, ancak hipotez veya postulat değildir.⁵⁶

52 Bu ilke, Öklid'in kitabının birinci bölümünde beşinci postulat olarak geçmektedir. Bkz. Euclid, *The Thirteen Books of Elements I*, s. 202. "Paralel Postulatu" olarak bilinen bu ilke, tarih boyunca önemli çalışma ve tartışmaların konusu olmuştur. Hatta denilebilir ki, matematik tarihinde hiçbir önerme, sonuçları bakımından bu postulat kadar etkili olmamıştır. Bu postulat hem içeriği hem de ifade biçimi bakımından daha baştan doyurucu bulunmamış, pek çok kuşku ve tartışmayı beraberinde getirmiştir. Yine bu postulatı yetkinleştirme ya da daha açık ve temel bir eşdeğer önermeyle değiştirme çabaları, bir yandan Öklidyen-olmayan geometrilerin doğmasına, diğer yandan da matematiğin mantıksal temellerinin incelenmesine ve açıklığa kavuşturulma gereği duyulmasına yol açmıştır. Bkz. Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, s. 34.

53 Bu ifadelerinden, İbn Sina'nın Paralel Postulatu'nı gerçek anlamda bir ilke olmaktan çok, geometrinin sorunlarından biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda bu postulatın, diğer ilkelere çıkarımlanabilmesi gerekir. Öklid'den bu yana pek çok geometrici İbn Sina'ninkine benzer bir düşünceyle bu postulatın diğer ilkelere bağımsız olmadığını, dolayısıyla onlardan çıkarımlanabileceğini ispatlamaya çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. (Bkz. Marvin J. Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries Development and History*, 3th Ed., W.H. Freeman and Company, New York, 1993, s. 21.) Demek ki İbn Sina'nın bu yaklaşımının en azından ispatlanamamış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

54 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 60-61.

55 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 59.

56 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 58, 132.

Bilimlerin ilkeleri, kapsam bakımından özel ve genel olarak ayrılırken, aynı ilkeler açıklık/kesinlik bakımından aksiyom ve tez olarak ayrılmaktadır. Kapsam bakımından genel ilkelerin, açıklık/kesinlik bakımından aksiyomlara; özel olanların ise, büyük ölçüde tezlere karşılık geldiği görülmektedir. Ancak şunu belirtmekte yarar var ki, tez olarak görülmelerine karşın tanımların, özel ilkeler içinde değerlendirilmesinin ne derece doğru olacağı tartışılabilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere burhanlar, ilkelerden, konular hakkında ve sorunlar için yapılırlar. Dolayısıyla hem konu hem de ilkelerin varoluş gayesi, sorunları açıklığa kavuşturur.

3. Burhanî Bilimlerde Sorunlar

Burhanî bilimlerin bir esası olarak sorun, yüklemi bilim dalının konusunun, konunun türlerinin veya arazlarının zatî arazları olan bir önermedir. Zatî arazlardan oluşan bu yüklemelerin konularına aidiyeti şüphelidir ve bunun ispatı bu bilim dalı içerisinde yapılırlar ki, sorun kavramı bu aşamada ortaya çıkmaktadır.⁵⁷ Demek ki, öncelikle ‘*zatî araz*’ kavramının açıklığa kavuşturulması yerinde olacaktır.

İlk olarak ‘*zatî*’nin hangi anlamlarda kullanıldığına bakıldığında, Aristoteles’in bu kavramı iki anlamda kullandığı görülür: bulunduğu nesnenin mahiyetinde bulunanlar ve tanımlarında yüklendikleri nesneyi bulunduranlar.⁵⁸ Aynı şekilde İbn Sina’ya göre de kavramın birkaç anlamı varsa da bunlardan ikisi yükleme ve konu yapmaya özgüdür ve burhanda dikkate alınan, bu iki anlamdır. Buna göre, “O nedir?” yoluyla bir şeye yüklenen ve o şeyin tanımına dâhil olan her şeye bir anlamda *zatî* denir. Zatî’nin ikinci ve konuyu asıl ilgilendiren anlamına göre ise, bir araz bir nesneye iliştiğinde;

1. İlişenin tanımında, iliştiği nesne alınabilir. Çiftin tanımında sayının, doğru ve eğrinin tanımında çizginin alınması buna örnek verilebilir.
2. İlişenin tanımında, iliştiği şeyin konusu alınabilir. Buna ‘beyaz’a ilişen, ‘ışığı yansıtma’ arazını örnek verebiliriz. Şöyle ki ‘ışığı yansıtma’nın tanımında cisim alınır ki, cisim, ‘beyaz’ın iliştiği konudur.
3. İlişenin tanımında, ilişilen nesnenin cinsi alınabilir. Sözelimi, sayıya ilişen ‘eşit olma’nın tanımında nicelik alınır ki, nicelik sayının cinsidir.

57 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 102. Bu tanıma bakarak, İbn Sina’nın sorun (*mesele*) kavramını, günümüzde özellikle matematikte kullanılan ‘*teorem*’ kavramı ile karşılamanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü teorem, formel bir sistemde, açık olmayıp ispatı gereken ve ancak ispat edildikten sonra doğruluğu kabul edilen önermeler için kullanılmaktadır. Bkz. Kamil İşcan, *Ansiklopedik Matematik Sözlüğü*, İskender Mat., İst., 1967, s. 252.

58 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* I 4, 73a 35-39.

Bu üç durumda nesneye ilişkin arazlara, ‘zâtî araz’, yani ‘nesnenin kendisi olması ya da özü bakımından arazi’ denir. O halde, konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kâim kılan şeyin alınmadığı yüklem, zâtî değildir. Aksine böylesi yüklem, kaknüs için beyazlık gibi, burhan sanatına dâhil olmayan mutlak anlamda bir arazdır.⁵⁹

İbn Sina’ya göre, bu arazların ‘zâtî arazlar’ adını almasının sebebi, onların nesnenin özüne veya cinsine özgü olmaları ve nesnenin özünün veya cinsinin bunlardan yoksun kalmasının imkânsız olmasıdır. Bu yoksun kalmama mutlak anlamda olabileceği gibi mukabillik anlamında da olabilir. Mukabillik bakımından yoksun kalmama, konunun, zıtlık bakımından veya özellikle o araza mukabil olan yokluk bakımından zâtî arazın mukabilinden yoksun kalmaması demektir. Mesela çizgi, doğruluk ve eğrilikten; sayı, teklik ve çiftlikten ve şey, olumluluk ve olumsuzluktan yoksun kalmaz. Ancak konu bunlardan yoksun kalmadığı halde, bunlar konunun zatından veya cinsinden başka şeylerde de bulunurlarsa, mesela karalığın kargada bulunması gibi, hiçbir şekilde konu için zâtî olmazlar, uzak arazlar olurlar. Uzak arazlar ise, burhanî bilimlerin inceleme alanına girmez.⁶⁰

Zâtî arazları konularına özgü olmaları bakımından da değerlendiren İbn Sina, bu bağlamda üç farklı ihtimal tespit eder:

1. Zâtî araz konusuna özgü olur. Örneğin, iç açılarının iki dik açığa eşit olması, üçgenin zâtî arazıdır ve üçgene özgüdür. Ancak konuya özgü bazı zâtî arazlar, konudan daha dar da olabilir. Örneğin, çift, sayıya özgü bir zâtî arazdır, ancak sayıdan daha dar kapsamlıdır, çünkü sadece bazı sayılara ilişir.
2. Zâtî araz, konusundan daha genel olur. Bunun örneği ise çift’tir. Çünkü çift, tekin çiftle çarpımının zâtî arazıdır, ama ona özgü değildir. Bu arazın zâtî olmasının nedeni ise tek-sayı ve çift-sayı kavramlarının cinsi olan sayı kavramının, çift kavramının iliştiği konu olup aynı zamanda tanımında da alınmasıdır.
3. Zâtî araz bir yönden konuya özgü, bir yönden de daha genel olur. Bunun örneği eşitliktir. Eşitlik sayının zâtî arazlarından, çünkü sayının cinsi olan nicelik, eşitliğin tanımında alınır. Fakat eşitlik, bir yönden sayıdan daha özeldir, çünkü o bazı sayılarda bulunur. Eşitlik bir yönden de sayıdan daha geneldir, çünkü o, ölçüler gibi sayı olmayanlarda da bulunur.⁶¹

59 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 72-74. Ayrıca 2 ve 3’ün örneği için bkz. İbn Sehlân es-Sâvî, *el-Besâiru’n-Nasîriyye fî İlmi’l-Mantık*, (Tah. Refik el-Acem), Daru’l-Fikri’l-Lübnanî, Beyrut, 1993, s. 237.

60 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, ss. 78-79.

61 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 87.

Diğer yandan İbn Sina, bilimlerde sorun ya da meselelerin önermelerden, yüklemli basit veya şartlı bileşik önermelerden oluştuğunu belirtir. Ona göre, bir bilime özgü sorun önermesindeki özne⁶², ya o bilim dalının konusunun bütünlüğüne dâhildir ya da o konunun zatî arazlarından biridir. Konunun bütünlüğüne dâhil olan özne ise, bilimin konusu ya da bu konunun bir türüdür. Konunun özne olmasına, doğa biliminin sorunlarından olan, “Acaba cisim sonsuza dek bölünür mü?” önermesi ve konunun bir türünün özne olmasına ise, “Acaba suda hapsedilmiş hava doğal olarak mı, yoksa bir zorlayıcının zorlaması ile mi yukarı itilmektedir?” önermesi örnek verilebilir. Diğer taraftan sorun önermesinin öznesinin, bilimin konusunun zatî arazlarından olması ile ilgili dört farklı ihtimal vardır:

1. Sorun önermesinin öznesi, bilimin konusunun zatî arazı olabilir; “Acaba şöyle olan hareket böyle olan harekete zıt mıdır?” önermesi gibi.
2. Sorun önermesinin öznesi, bilimin konusunun türlerinin zatî arazı olabilir; “Acaba güneş ışığı ısıtıcı mıdır?” önermesi gibi.
3. Sorun önermesinin öznesi, bilimin konusunun zatî arazının zatî arazı olabilir, “Zaman, sükûndan sonra mıdır?” önermesi gibi, çünkü zaman, cismin zatî arazı olan hareketin zatî arazıdır.
4. Sorun önermesinin öznesi, bilimin konusunun bir arazının zatî arazı olabilir, “Acaba hareketin yavaşlaması sükûnun araya girmesinden mi kaynaklanmaktadır?” önermesi gibi. Çünkü yavaşlık bütün hareketlerin değil, bazı hareketlerin arazlarındanıdır. Zira bazı hareketlerin hızı hep aynıdır, kesinlikle yavaşlamaz.⁶³

İbn Sina, bilimlerin sorunlarını oluşturan önermelerin yüklemine ilişkin farklı ihtimalleri de inceler. Ona göre, sorun önermesinde, şayet yüklemnin nedeni değil de varlığı inceleniyorsa, bu yüklemnin, konunun cinsi, faslı ya da bu ikisinin bileşimi olması mümkün değildir. Çünkü tanımında alınan zatî yüklemelerin, nesne kavrandığında, bu nesne için varlıkları açık olmak zorundadır.⁶⁴ Diğer taraftan sorun önermesinin konusu, bilimin konusundan ise, yüklemli de bu konunun zatî arazlarından, arazlarının cinslerinden, arazlarının fasıllarından ve arazlarının arazlarındanıdır. Sorun önermesinin konusu, bilimin konusunun zatî arazlarından ise, yüklemnin konunun cinsinden, konunun türlerinden, fasıllarından, arazlarından, arazlarının arazlarından, başka arazların cinslerinden ve fasıllarından ve de bunların yerini tutan şeylerden olması mümkündür. Ancak sorun önermesinde

62 Çalışmanın bu bölümünde, bilimin konusu ile karıştırılmaması için, önermenin konusu yerine ‘özne’ kavramı kullanılacaktır.

63 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 105.

64 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 105.

varlık değil, neden talep edildiğinde, bir kurucu unsurun (*mukavvim*) orta terim yapılması ve onunla başka bir kurucunun açıklanması mümkündür. Fakat bu durum, ortaterimin, büyükterimin diğer kurucu için varlığının nedeni olması durumunda mümkündür. Çünkü büyükterim ilk önce orta terime ve onun aracılığıyla küçükterime yüklenir. Sözgelimi, idrak eden niteliği, ilk önce düşünen ve duyumsayan için sonra da insan için geçerlidir.⁶⁵

Bilimlerin ilkelerinin, özellikle de hipotez ve postulatların, o bilimde ispatlanamadığı ve başka bir bilimde ispatlanması gerektiği yukarıda belirtilmişti. İbn Sina tarafından “bilimlerin yardımlaşması” olarak nitelenen bu durum, *İkinci Analitikler*’de şöyle açıklanmaktadır:

1. İki bilim dalının konularının genellik ve özellik bakımından farklı olması durumunda bir önerme, daha yüksek olan bilimde ispatlanır ve daha aşağı olanda ilke olarak alınır. Bu şekilde olan ilkeler, gerçek anlamda ilkedir, çünkü bu durumda üstteki bilim, nedene ilişkin burhanı tamamlayarak, ilke olarak kullanılmak üzere alttaki bilime verir. Bir başka ihtimal de bir önermenin, daha aşağı olan bir bilimde açıklanması ve daha yüce ilmin ilkesi olarak alınmasıdır. Bu tür ilkeler ise, gerçek anlamda değil, ancak bize kıyasla ilkedir.
2. İki bilim dalının genellik ve özellik bakımından farklılaşmaması, aksine aritmetik ve geometri gibi, konu bakımından cinsdeş ve aynı mertebede olması durumunda ise, ikisinden birinin sorunları, diğerinin ilkeleri olur. Bu durum, bilimler arasında konuda veya konunun cinsinde ortaklık bulunmadığında mümkün değildir.⁶⁶ Ayrıca bu iki bilimden, daha basit ve daha az ilkeye dayalı olanın sorunları, daha karmaşık ve fazla ilkeye dayalı olan tarafından ilke olarak kabul edilir.⁶⁷ İbn Sina’nın Necât’ta bu iki alternatifte bir üçüncüsünü daha eklediği görülmektedir. Buna göre,
3. İki bilim dalı arasında konu ortaklığı bulunması durumunda, bunlardan biri konuyu özü, diğeri ise arazları bakımından inceleyecektir. Örneğin, hem doğa bilimi hem de astroloji evrenin maddî varlığını incelerken, doğa bilimi bu konuyu, özü bakımından; astroloji ise arazları bakımından ele alır. Konuyu özü bakımından ele alan bilim, arazları bakımından ele alan bilimin ilkelerini temin eder.⁶⁸ Bu durumda astroloji ilkelerini doğa biliminden alacaktır.

65 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 107.

66 İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 114, 125.

67 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu’n-Necât*, s. 110.

68 Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu’n-Necât*, s. 110.

Bu üçlü ilişki ile İbn Sina, konu ve ilke bağlamında bilimler arasında sağladığı irtibatı sorunlar alanında da kurmuş olmaktadır. Böyle bir bilim tasavvuru, bütün ayrışmışlığına ve branşlaşmasına karşın bilimlerin birbirine organik bir bağ ile bağlandığı bütünsel bir bilgi ve bilim anlayışını sergilemektedir.

Sonuç

Bilim felsefesinin önemli bir alanı olan, bilimlerin konu ilke ve sorunları meselesi İbn Sina'nın eserlerinde, özellikle de *İkinci Analitikler*'de oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Büyük ölçüde Aristoteles'in koyduğu temeller üzerine bina etmekle birlikte, İbn Sina'nın meseleyi ondan çok daha ayrıntılı bir tarzda incelediği görülmektedir. Dolayısıyla onun, özellikle konu, ilke ve sorunlar bağlamında bilimler arasındaki ilişkileri gösterme noktasında Aristoteles'ten çok daha gelişmiş bir sistem ortaya koyduğu söylenebilir. Bu sistemde bir yandan bilimlerin birbirinden ayrışması ve branşlaşma denilen olguya imkân sağlanırken, diğer yandan bilimler arasındaki kopma ve aşırı uzaklaşma engellenmiş olur. Bu sistem, günümüzde tamamen ayrı departmanlarda bulunduğu düşünülen musiki ve aritmetik ya da doğa biliminin ne denli organik bağlarla birbirine bağlı olduğunu göstermektedir.

İbn Sina'da bilimlerin karakterini oluşturan temel unsur 'konu'dur ve bilimler konuları ile birbirinden ayrılır: Her bir müstakil konu, kendisini ele alacak müstakil bir bilim gerektirir. Bu şekilde birbirinden ayrılarak müstakil hale gelen bilimler için öncelikle birtakım ilkeler belirlenir ve bilim dallarının sorunlarını teşkil eden bütün diğer önermeler, tümdengelim yoluyla bu ilkelerden çıkarılmıdır. Bu ilkeler, aksiyomlar gibi hiçbir akıl sahibinin itiraz edemeyeceği önermeler olabileceği gibi, bunlar kadar açık olmayan hipotez ve postulatlar da olabilir. Hipotezler ancak başka bilimler tarafından, çoğu zaman da daha genel ve bilimler hiyerarşisinde daha üst mertebelerde bulunan bir bilim tarafından ispatlanır. Böylece bilimler arasında bir irtibat da sağlanmış olur.

Konu hakkındaki değerlendirmelerinde dikkati çeken bir diğer husus da İbn Sina'nın verdiği ilke örneklerinin büyük ölçüde geometriden alınmış olmasıdır. Bu durum, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarında görülen geometri hayranlığının İbn Sina'da da var olduğu izlenimini vermektedir. Zira bu filozoflara göre geometri, aksiyomatik sistem idealinin en yetkin anlamda gerçekleştiği bir bilimdir. Nitekim İbn Sina'nın sıklıkla atıfta bulunduğu Öklid'in *Elemanlar*'ı da böyle bir idealin vücut bulduğu bir eser olarak görülebilir.

İbn Sina mantık ve felsefesi içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan ve olanca genişlik ve derinliği ile ortaya konan "bilimlerin konu, ilke ve sorunları" meselesinin, İbn Sina sonrası İslam mantıkçıları tarafından büyük oranda ihmal edildiği görülmektedir. Mantığın formel tarafının aşırı önemsenerak in-

formel tarafının iyice geri plana itilmesinden kaynaklanan bu durum, en geniş mantık şerhlerinde bile konuya birkaç paragraflık bir yer ayrılması şeklinde kendini belli etmektedir. Mantığın informel yönünün bu şekilde ihmal edilmesinin, gerek mantık gerekse diğer bilim dalları açısından, beraberinde getirdiği sorunlar ve İslam düşüncesinde yaşanan durgunluk ile olan ilişkisi, bir başka çalışmanın konusu olacak genişliktedir.

Özet

Bu makalede İbn Sina'nın bilim felsefesinin önemli bir alanı olan bilimlerin konu, ilke ve sorunları meselesi ele alınmaktadır. Bu bağlamda konunun bilimler için önemi, konuları bakımından bilimler arasındaki fark ve ilişkiler, bilimlerin ilkeleri olarak aksiyom, tanım, tez, hipotez vb. kavramlar ve bu konulara İbn Sina'nın yaklaşımı, bilimlerin sorunları ve bu açıdan bilimler arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Çalışma boyunca özellikle Aristoteles ile karşılaştırılarak İbn Sina'nın kaynakları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Sina, Burhan, Bilim Felsefesi, İlke, Konu, Sorun*

Abstract

Subjects, Principles And Problems Of The Demonstrative Sciences In Avicenna's Logic

This article deals with subjects, principles and problems of the sciences, as an important part of Avicenna's philosophy of science. In this context, it elaborates importance of the subject for sciences, differences and relations between sciences in respect to their subjects, axioms, definitions, theses, hypotheses etc. as principles of sciences and Avicenna's approach to these, problems of sciences and the relations between sciences in regards of problems are being studied. Throughout the article, comparing with Aristotle, we tried to show the sources of Avicenna.

Key Words: *Avicenna, Demonstration, The Philosophy of Science, Principle, Subject, Problem.*

Kaynakça

- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev. Ali Houshiary), Yapı-Kredi Yay., İst., 2005.
- -----, *Topikler*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), Hamlet Yay., İst., 2000.
- Babür, Saffet, "İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı Kitabı", *İkinci Çözümlemeler*, Aristoteles, (Çev. Ali Houshiary), Yapı-Kredi Yay., İst., 2005.
- Barnes, Jonathan, *Aristoteles*, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), 2. Bs., Altın Kitaplar, İst., 2002.

- Corcoran, John, “Aristotle’s Demonstrative Logic”, *History and Philosophy of Logic*, (30), 2009.
- El-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Brill, Leiden & Boston, 2010.
- Euclid, *The Thirteen Books of Elements III*, (Trans.: Thomas L. Heath), 2nd Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1908.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara, 1999.
- -----, *Kitâbu’l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., İst., 2008.
- Fenârî, *İsagoji Şerhi Fenârî*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Mat., Dersaadet, 1322.
- el-Fenârî, Molla Şemseddin b. Muhammed, *Fusûlü’l-Bedâi’ fi Usûlü’ş-Şerâi’*, Şeyh Yahya Efendi Mat., İst., 1289.
- Greenberg, Marvin J., *Euclidean and Non-Euclidean Geometries Development and History*, 3th Ed., W.H. Freeman and Company, New York, 1993.
- İbn Haldun, *Mukaddime II*, (Çev. Zakir Kadirî Ugan), MEB Yay., İst., 1986.
- İbn Sina, Ebu Ali, *Kitabu’n-Necât*, (Tak.: Macid Fahri), Dâru’l-Âfâkî’l-Cedide, Beyrut, 1985.
- -----, Ebu Ali; et-Tûsî, Nasîreddin, *el-İşârât ve’t-Tenbihât mea Şerh-i Nasîreddin et-Tûsî I*, (Tah. Süleyman Dünya), Daru’l-Maarif, Kahire, 1971.
- -----, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy vd.), Litera Yay., İst., 2005.
- -----, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İst., 2006.
- -----, *Uyûnu’l-Hikme*, (Tah. Abdurrahman Bedevi), 2. Bs., Daru’l-Kalem, Beyrut, 1980.
- İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic*, Hukuk Mat., Dersaadet, 1329.
- İşcan, Kamil, *Ansiklopedik Matematik Sözlüğü*, İskender Mat., İst., 1967.
- el-Konevî, Sadreddin, *Miftâhu Gaybi’l-Cem ve’l-Vücut*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Köz, İsmail, “Aristo Mantığında Formalizm Tartışması”, *Felsefe Dünyası*, (34), 2001.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, 9. Bs., İnkılap Yay., İst., 2007.
- Ross, W.D., *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, Oxford University Press, London, 1957.
- es-Sâvî, İbn Sehlan, *el-Besâiru’n-Nasîriyye fi İlmi’l-Mantık*, (Tah. Refik el-Acem), Daru’l-Fikri’l-Lübnanî, Beyrut, 1993.
- Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, Rağbet Yay., İst., 2011.
- Yıldırım, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, 5. Bs., Remzi Yay., İst., 2008.

DİFFÉRANCE'IN SERÜVENİ

Adem YILDIRIM*

Antik dönemle başlayan Batı metafizik geleneğinin çeşitli felsefelerde varlığını sürdüren ezeli/ebedi, değişmez, evrensel, rasyonel ve anlaşılabilir bir hakikat ideali, Hegel sonrası felsefeyle birlikte belirgin bir çözülmeye maruz kalmıştır. Kierkegaard başta olmak üzere bu çözümlenmenin en radikal boyutlarına Nietzsche ve Heidegger felsefeleriyle birlikte ulaşılmıştır. Bu filozoflar Batı felsefesi geleneğinin mahiyetine yönelik olarak radikal denebilecek bir soruşturma açmak suretiyle, metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu, Batı metafizik geleneğinin varlığını, farklı formlarla da olsa devam ettiren hakikat anlayışının temelinde metafiziğe ait bir düşünme tarzının bulunduğunu gösterir. Nietzsche'de oluşun Varlığa, Heidegger'de ise Varlığın bir varolana indirgenmesi olarak kavramsallaştırılan söz konusu metafizik düşünme tarzından dolayı, tarih dışı bir hakikat arayışı tüm bir felsefi etkinliğin ayırt edici bir niteliği olagelmıştır¹. Böylece bütün problemlerin kaynağında, her şeyi bir şeye indirgeyen mevcudiyet metafiziğinin olduğu açığa çıkmaktadır. Buna göre Batı metafiziği hakikat iddiasıyla başlar. Parmenides-Heraklitos gerginliğindeki Bir ve Oluş'un tartışması, hakikati savunanlar ile hakikatin olmadığını düşünenler arasında geçerken, bu durum, aynı zamanda felsefe tarihinin temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu anlamda hakikatin ve Bir'in dinamiğinden hareketle duyulur/düşünüldür ayırımı yapan Platon, bunu düalistik düşünceyle formüle eder ki, gerçek dünya ile görünüşler dünyası ayırımı da buradan çıkar. Bu durum mevcudiyet metafiziği içerisinde oluşan bir tartışmadır.

Buna göre mevcudiyet metafiziği, her kavramı kendinde olmayla düşünürken bu gelişme özdeşlikle oluşturulan bir değişmezlikle sağlanmıştır. Bunun için de her şey mevcut düşüncenin "arkhe"sine indirgenmiş ve bütün bir düşünce serüveni, bu noktaya dayandırılmıştır. Buna göre Descartes *cogitoyu*, Locke deney/deneyimi, Kant ise saf akli merkeze almıştır. Böylece filozofların sistemleri içerisinde kavram ikilikleri oluşmuştur. Yani bir kavram merkeze alınırken, diğer kavram ondan türetilmiştir. Ancak Derrida, buna karşılık olarak *différance* ile mevcudiyet metafiziğinin indirgenmediği özdeşliği hükümsüz kılmaya çalışır. *Différance* sayesinde Derrida, kavram oluşumunda zıtlıkların yerine, kav-

* Adem YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü, Arş.Gör.

1 Kasım Küçükakal, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yay., Bursa, 2008, s.244

ramların aralarındaki ilişkiye göre şekillendiğini gösterir. Bunun yanında Derrida, yapısökümle kavramların aporetik olduklarını ve bağlamlarının garantiye alınamayacaklarını göstermeye çalışılır. Böylece anlamın saçıldığını (*dissemination*) ve yinelenebilir (*iterability*) olduğunu *différance* sayesinde ortaya koyar. Bu da herhangi bir kavramın oluşumunda *kararverilemezliğin* oluştuğunu gösterir.

Mevcudiyet metafiziğinin diğer özelliği olan sözmerkezci/logosentrik yapısı, metafiziğin düşünce üzerindeki tahakkümüne sahipken metnin önemi, *différance*'ın işlevselliğinde açığa çıkar. Bu anlamda metne yapılan vurgunun amacı, düşüncenin ve dilin üzerini örten yani ötekileştirilen her şeyi açığa çıkarmaktır. Bunun için de sözün saflığına (Rousseau, Levi-Strauss) karşı, metnin açıklığının önemi vurgulanır. Derrida bu işlemi de *différance* ile gerçekleştirir. Bu anlamda *différance* etik, politik ve retorik söylemlerin ve kurguların aporetik yönünü açığa çıkarır. Bunu da indirgenemezlik özelliği sayesinde gerçekleştirir. Bu anlamda *différance* bir oyun hâlidir. Yani *différance*, metafiziğin argümanlarının yapısını sökerken, bunu farklı ilişkilerle gerçekleştirir. Bunlar *yapısöküm*, *iterability*, *iz* ve *dissemination* şeklinde açığa çıkar. Kısaca *différance* bunları anlamlı kılan bir dönüştürücü görevi görür. Ancak dönüştürme işleminde *différance*, kararsız bir şeye dönüşür. İşlemi gerçekleştirirken aynı zamanda, o şeyin kendisine de dönüşebilir. Bu anlamda *différance*'ın bir formunun olmadığı ve ona kavram denilemeyeceği açıktır. Bunun yanında ne olduğu konusunda kavramsal bir bilgiye de imkân tanımaz. Çalışmamızın amacı da *différance*'ın ilişkili olduğu *yapısöküm/iterability/dissemination* işlemiyle indirgenemeyeceğini göstermek, daha iyi anlaşılması için *différance*'ı ayrıntılı bir biçimde irdelemek, açığa çıktığı farklı yönleriyle ele almak, mevcudiyet metafiziğinin argümanlarına karşılık *différance*'ın etkinliğini ve de kavram olmadığını/olamayacağını göstermektir. Bunun için çalışmanın izlediği *différance*'ın oluşumu, yapısökümün ontolojik temelleri, Saussure'ün yapısalcılığının ayrımı ve eleştirisi, söz/yazı ikileminde metnin ve arke-yazının önemi, bağlama karşı *iterability* yani yinelenebilirliğin imkânı ve de *dissemination* (saçılma) şeklinde olacaktır.

Derrida'nın Felsefi Söylemine² Giriş

Varlığın ve felsefenin metafiziksel tartışmaları içerisindeki ayrımları ve çatışmaları miras alan Derrida³, Batı felsefesinin temel problemlerini tartışmaya

2 Derrida'nın Felsefesi" yerine "Derrida'nın Felsefi Söylemi" Derridacı anlayışı daha iyi yansıtabileceğini düşündüğüm için böyle kullanmayı tercih ediyorum

3 Derrida için düşünürleri izlemenin yolu mutlak anlamda tekrar ve taklide dayalı olmayan bir ilişkiden geçer ve sadakat gereği olan da böyle bir taktır. Buna göre kendinden önceki düşünürleri söyleyip yazdıklarını dinlemek, onlarla aynı şeyi söylemek değildir, sırası gelince ötekiliğin başkılığına saygı gereği başka bir şey söylemek demektir. Sadakat başka bir şeyi söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir (Jacques Derrida, *Teoriden Sonra Hayat* içinde (çev. Ebru Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, s.10-11).

açar. Ancak bunu miras aldığı felsefenin takipçisi olarak yapmaz. Bunun yerine takipçisi olduğu filozofların (Husserl, Heidegger) metafizik eleştirilerine eleştiri katarak, düşünce tarihinin yeniden okunmasını sağlar. Bunun için başta fenomenoloji ve de öncüsü Edmund Husserl gelir.

Derrida, fenomenoloji tartışmalarını dil problemleri üzerinden irdelemeye çalışır. Etkisinde olduğu Husserl'in fenomenolojisi, felsefeyi kesin bir bilim olma yolunda hem düşünce sistemi hem de yöntem olarak yeniden inşa etmeyi amaçlar; bu da zaten ilk elden metafizik gelenekten kopuşun yolunu açar. Bu çerçevede Husserl, felsefenin psikolojizmden arındırılması gerektiğini savunur ve felsefesinde de bunu amaçlar. Özlere dönmemizi salık verirken herhangi bir araca ihtiyaç duymamamız gerektiğini savunur. Husserl bu anlamda dilin henüz işe karışmadan önce, anlamın ve bilincin karşılıklı mevcut oldukları düşsel bir ânın varlığından söz eder. Ancak bu ânın bizim tarafımızdan hiçbir biçimde bilinemeyeceği açıktır. Bununla Derrida Husserl'i eleştirir. Çünkü ne olursa olsun, bir şeye yönelirken onu ifade etme noktasında dilin aracılığı her zaman işe karışır.

Böylelikle Husserl'in fenomenolojiyi dünyanın belli bir yerinin dolaysız deneyiminin güvenilir temelleri üzerine kurmak istemesi, Derrida'nın böylelikle güvenilir bir dünyanın olmaması eleştirisine yol açarken Derrida Husserl'i, Descartes'ın felsefesini geliştirmeye çalışmasıyla suçlar. Çünkü Derrida, mevcudiyet ânının deneyiminin ileri atıldığını, süresiz olarak ertelendiğini ve geciktiğini savunur. Derrida'nın bununla, fenomenolojinin tüm metafizik varsayımları bir kenara bırakıp dünyayla dolaysız bir biçimde deneyimin (örneğin dil olmadan) mümkün olamayacağını ileri sürmesi, mevcudiyet metafiziğinin Husserl'de de kalıntıları olduğunu gösterir. Örneğin Husserl'in bilinç ve anlam arasındaki kökensel özdeşliğin yani anlamın dil tarafından kirletilmeden önce bilinçte saf haliyle mevcut olmasını ileri sürmesi, bu eleştiriyi haklı çıkarır. Çünkü Husserl göstergeyi, izi ve sözcüğü ikincil bir fenomen olarak görür⁴. Böylelikle Derrida'nın metafizik düşünceden sıyrılmaya çalıştığı felsefi söylemiyle saflığın mümkün bir şey olmadığını söylemesi, Husserl'i söküme uğratması için yeterli bir sebeptir. Bu durum aynı zamanda Husserl ile Platon'un benzer taraflarını açığa çıkarır.

Buna göre Husserl'in fenomenolojik öz fikri, Platon'un hakikat tasarımı arayışının bir benzeridir. Çünkü bu tasarım, çıkış noktasından sistemin bütününe dek örülen felsefi bir düşünüşün haklılığını kanıtlamaya dönüktür. Derrida, hakikati bildiği iddiasında olan ve mevcudiyetin açığa çıkmasını sağlayacağını söyleyenlerin düştüğü duruma *pharmakeus* yani "gözbağcılık yeteneği" adını verir. Derrida, gözbağcılık yeteneğinin tekilin gücü sayesinde dünyanın özünde

4 Roy Boyne, *Derrida ve Foucault* (çev. İsmet Yılmaz), Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, s. 141

bütünlükten yoksun olduğunu insanlardan sakladığını düşünür⁵. Farklı olarak Platon ile Husserl'in ortak yanı her ikisinin de, namevcudiyet kökeninin yerine ikame ettikleri ekleri azaltma girişiminde bulunmalarındır. Batı metafiziğinin ana geleneği içindeki kökensel mevcudiyetin içinde Platon için "idealar" önemliyen, Husserl içinse "aşkınsal ben" önemlidir. Derrida ise mevcudiyet metafiziğine dayanan tüm felsefi anlayışların düzenlerini, fenomenoloji yoluyla radikal bir şekilde sökerek yerinden eder.

Derrida'nın yapısökümü *différance*'ın bir işlemidir. Sürekli bir teyakkuz hâli veya operasyonel durum olarak *différance*, metafiziğe karşı indirgenemez bir işlemdir. Bunun yanında *différance*'ın kavram olmadığını ve de olamayacağını bir kez daha vurgulamak gerekir. Fakat *différance*'ın ne olduğunun açıklanmasından ziyade genel itibariyle ne olamayacağı neye yaklaşabileceği, neyi anımsatabileceği/ ifade edebileceği ve nasıl oluştuğu üzerinde durulabilir. Kısaca *différance*'ın karşılığı olmadığı için tanımı da yapılamaz. Çünkü Derrida'nın sözcükleri genelde çift-anlamlıdır ve onların anlamı ilişki içerisindeki duruma göre değişir. Bu durum çağdaş Fransız felsefesinin önemli bir özelliğidir. Çünkü Batı metafiziğinin eleştirisi için onlara karşı Deleuzecü tabirle yeni "savaş araçları" üretmek gerekir ki, bu işlem felsefenin bir fonksiyonudur. *Dekonstrüksiyon, dissemination, pharmako(n/s), hymen, iterability* gibi, anlamları ve etkileri buna örnektir. Böylelikle bir şeyi tanımlamak imkânsız hâle gelir. Bu da *kararsızlığa* neden olur ki, zaten Derrida'nın söyleminde de bu kararsızlığın ve aporaların açığa çıktığı görülebilir. Böylelikle Derrida herhangi bir şey söyleme iddiasında değildir; bir şeyleri inşa etme kaygısı da yoktur ve bir sistem oluşturmak için de uğraşmaz. Bununla birlikte Derrida'nın felsefi söyleminin en önemli terimi olan *différance*'ın sözcük ya da kavram olarak kabul edilmemesine rağmen semantik bir çözümlemesinin yapılması gerekir.

Différance köken olarak *différer* fiilinden gelmekte olup farklı iki anlam içerir. Latince'de *différer*'ın karşılığı olan bu fiil ilk anlamıyla "daha sonraya bırakma, hesaba katma eylemi, bir ekonomik hesaplamayı, bir dolambaçlı yolu, bir ertelemeyi, bir aktarmayı, bir rezervi, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma" anlamında zamanlamayı ifade eder. Erteleme ve sonraya bırakma anlamıyla *différer* "arzu veya istencin tamamlanmasını veya gerçekleşmesini askıya alan, aynı biçimde kendi etkisini iptal eden veya hafifleten bir mod içerisinde bu askıya alışı etkileyen dolambaçlı bir yolun zamansal ve zamanlayıcı aracılığına, bilinçli veya bilinçdışı bir biçimde, başvurmak, zamanlamak" demektir. *Différer*'ın ikinci anlamı ise -bilindiği gibi- "özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir

5 J.Derrida, *Dissemination*, Trans.Barbara Johnson, Athlone Press, USA, 1981, s.117 ve Bkz. Boyne, a.g.e, 142

olma” vb. Bunun yanında fark olan *différence*’tan farklı olarak *différen(t)ds* ise *t* ya da *d* ile yazılışına göre ayrımlar ve görüş ayrılıkları, çatışkılar, benzememekten ileri gelen başkalık ya da alerji ve polemikten ileri gelen başkalık söz konusu olduğu gibi, burada başka öğeler arasında, etkin, dinamik bir biçimde ve belli ısrarlı bir yenilemeyle ara, uzaklık, uzamlaşma ortaya çıkmaktadır. Buna göre *différence* sözcüğü ne zamanlama olarak *différet* ne de *polemos* (çatışma) olarak *différent*’a göndermede bulunabilir. Derrida’ya göre *différence* sözcüğünün ekonomik olarak bu boşluğu doldurması gerekir⁶.

Bu açıdan bakıldığında Batı dillerindeki *-ance/ence*^{7*} son ekinin etken ile edilgen arasında kararsızlık belirttiğini söylemek mümkündür. O zaman *différence*’ın ne etken ne de edilgen olmadığı söylenebilir. Yani *différence* “varlık” ve “yokluk” karşıtlığı arasında ne vardır ne de yoktur. Bunun yerine varlığın etkisinde oluşan tipik bir var olmamadır. *Différence* ne özdeşliktir, ne de farklıdır. Bunun yerine özdeşliğin etkisini üreten bir tür farklılaşma ve bu özdeşlikler arasındaki farktır⁸. *Différence* kendini saklayıp açığa vurmuyarak bunu da bir birliği olmayanın esrarı içerisinde gerçekleştirerek hakikat düzenini aşar. Yani *différence* olan bir şey değildir, var değildir, ne olursa olsun bir burada-olan değildir; var olarak ya da yok olarak düşünülün, var olanla ilgili hiçbir kategoriyle ilişkisi yoktur⁹. Hatta ismi bile yoktur. Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *différence* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirme onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil, *différence*’ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikameler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkararak *différence*’a ait bir isim değildir¹⁰. *Différence*’ın çözümlenmesi, aynı zamanda ilişkili olduğu durumların açığa çıkmasına da yardımcı olur. Bu çözümlenmeye istisnai olan *a* harfiyle başlamak gerekir.

Différence’ın *a*’sı, *différet* ve *différent* sözcüklerinin birleşmesi ya da onları birbirine bağlayan basit bir terimin harfi değildir. Burada *a*¹¹ harfinin, *e* harfiyle yer değişikliği ya da yerine konulmuş olması bir meydan okumayı içermektedir. Meydan okunan ise Batı metafiziğinin saf temsiliyet durumudur. Yalın

6 Derrida, Jacques Derrida, “Différence” (çev. Önay Sözer), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı 10, İstanbul 1999, s.52

7 İngilizce’de ara anlamına gelen “distance” buna örnek verilebilir.

8 Penelope Deutscher, *How to Read Derrida*, W.W.Norton & Company, USA, 2005, s. 29

9 Derrida, *Différence*, s.51

10 Küçükkalp, a.g.e, s.264

11 *a* (aleph) harfi aynı zamanda İbranice’nin ilk harfidir.

bir biçimde temsiliyet, her şeyin zihindeki ideye uygun olarak karşılık bulmasıdır. Ancak *différance*'ın ne sese ne de yazıya ait olduğu söylenebilir. Bu nedenle temsil edilmesi ya da tanımlanması imkânsızdır. Çünkü *différance* sesle belirtildiğinde “différence”tan farklı bir yankı bulmayacaktır. *Différance*'ın a'sı, konuşurken her zaman “a ile” denilerek belirtilmek zorundadır. Bu durum Batı'nın sesmerkezci/logosentrik anlayışına yapılan kökensel bir eleştiridir. Bu anlamda *différance* kendi başına yazıya ait olmasa da, yazının önemini açığa çıkarmaktadır. Çünkü a'nın yazıyla gösterilmesi, görünürlük bağlamında önem kazanır. Yoksa a'yı vurgulamak mümkün olmayacaktır. Böylelikle *différance* en iyi yazıda, artık doğrusal ve sessel işaretleme olarak dar anlamda anlaşılacak yerine, bizatihi göstermenin imkânını, sınıflandırıcı farkın canlanmasının imkânını devreye sokan ve dolayısıyla genelde dilin varoluşunun arkasındaki bir şey olarak anlaşılan yazıda kendini gösterir.

Ne var ki bilinen anlamıyla yazı -metnin yazısı- *différance*'ın en belirgin alanıdır. *Différance*'ın a'sının yalnızca yazıda gösterilmesi burada olmayı erteleyen, metinle yazıda ifade edilmeyi bekleyen bir durumdur. Metin ise hiçbir zaman kapanmaz, o her zaman kendini erteler, kendi dışarısını kendi içerisinin sınırları olarak bünyesinde taşıırken, aynı zamanda her zaman da sınırları değişir. Dışarıda bıraktığı şeyleri (söylenmeyen ya da yazılmayan), içeride tuttuğu şeylerden (söylenmiş ve yazılmış şey) ayırarak eksik bir sınırlama içerisinde yeniden kendini üretir. Bu anlamda *différance* metin analizinin bir aracı olarak kullanılabilir¹². Bu da yapısökümle mümkündür.

Ancak *différance* ve yapısöküm (*dekonstrüksiyon*) metinden hareket ederken, referansının ontolojik temelleri Varlık ve varolanın ayırımından yani Heidegger'in Varlık problemi tartışmaları içinden çıkar. Salt grammatik ya da agrammatik bir durum değil aynı zamanda ontolojik ve zamansal bir noktadan hareket eder. Bu anlamda Derrida'ya göre, *différance* kesinlikle varlığın ya da ontolojik ayırımın tarihçe ve dönemce açılmasından, açımından başka bir şey değildir. *Différance*'ın a'sı da bu devinişi gösterir¹³. Bu durum bizi Heidegger'in Dasein'ına götürür.

Heidegger için Dasein'in varlığının açılması bu varlığın ontik ve ontolojik olarak öncelikli olmasında olanaklıdır. Heidegger'e göre ontik öncelik, Dasein'in varlığının kendisine konu olmasıdır. Dasein'in varlığının bu önceliği, onun bir şey olarak tüm diğer şeylerden olan ayırımıdır. Dasein ve Dasein olmayan şeyler arasındaki farklılığı açımlayan bu ayırım ontolojik bir ayırımıdır. Ontolojik ayırım,

12 Kanakis Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 129

13 Derrida, *Différance*, s.58

şeyler ve şeyler ya da olanların birbirinden farklılığına ilişkin bir şey değildir. Ayrılık, farklılık ya da benzerlik gibi kavramların alışlagelmiş anlamlarını taşımaz. Bu nedenle ayırım kavramıyla anlatılan, bir şeyin bir başka şeyden ayrımı değil, ayrımlaşma ve ayrılmadır. Heidegger için bu ayrımlaşma hem dünya hem de şeyler ya da olanların anlamı için bir düzlem ya da alandır¹⁴. Bu varlığın tamamlanmamışlığının bir durumudur ki, Varlığın anlamını çağırır.

Heidegger Anaximandros Fragmanı'nda "Varlığı unutmak, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unutmak" anlamına gelir der. Bu çerçevede Derrida, "Varolanların Varlığı olmak, Varlığın meselesidir" ifadelerini analiz ederken Varlık ve varolanlar arasındaki muammalı iyelik durumunun, gerçekte mevcut olagelmeden mevcut olanın ortaya çıkmasına ve meydana gelişine işaret ettiğini ifade eder¹⁵. Bu durum ontolojik ayırımın açığa çıkmasına neden olur.

Ontolojik ayırım metafiziğe ait metinlere ve dile işlemekle birlikte, içerisinde bu metinlerin işlediği kapanmanın ötesinde düşünmeye imkân veren birtakım yerinden etmeleri sergiler. Derrida'ya göre bu belirsizliğin ortaya çıkmasının sebebi, Heidegger'de iki farklı metnin bulunmasıdır. Birisi var olanların hâkimiyetinden mevcut olagelme olarak Varlığın daha asli bir düşünümüne dönerken, diğeri bu asli mevcut olagelmenin hakikatini yani metafiziksel düşüncüyü aşan ve kuşatan dolayısıyla işleyebildiği bütün bir mevcudiyet bağlamını aşan bir hakikati soruşturmaya açar. Heidegger'e ait metinler metafiziksel olmayan bir tarzda okunursa, bu belirsizlik yani çift katlılık düzeni içerisine girilir. Bu ise ürpertici bir *karar verilemezlik* alanıdır¹⁶.

Derrida ise *karar verilemezlik* alanına *différance*'i yerleştirir. *Karar verilemezlik* ile işleyen *différance*, ben'i sadece senden ve ondan ayırmaz, aynı zamanda kendimden de ayırır. Asıl rahatsız edici olan bu kopuştur. Bu da izin olmasıyla kendini gösterip kaybeder. Nitekim Derrida, Heidegger'in işaret etmeye çalıştığı şeyin, metafizik tarafından unutulmuş olan Varlık ve varolanlar arasındaki ayırımın, metafizik düşünce geleneği boyunca bir *iz* bırakmadan kaybolduğunu söylemesidir¹⁷. Yani *différance*, Heidegger'deki ontik/ontolojik ayırım düşüncesine bağlı olup Heidegger düşüncesinin radikal ve özgürleştirici bir onaylanmasıdır.

Ontik/ontolojik ayırımın kavşağındaki *différance* mevcudiyet metafiziğine ve her tür özcülüğe karşı durur. Ne var ki ontik-ontolojik ayırımın ön açıl-

14 Kurtar, Senem, *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004 s.10

15 Derrida, *Différance*, s.59

16 Küçükalp, a.g.e, s.260

17 Derrida, *Différance*, s.59

ması, ilksel ilk ben-mevcudiyeti olmayan olarak *différance*, Heidegger'in Dasein kavramıyla aynı düzeyde, aynı biçimde işler. Ama *différance* hiçbir zaman özneye göndermede bulunmaz. *Différance* bir öz değildir; çünkü özellikle her tür özcülüğü reddeder; ama Derridacı anlamda bir negatif özden başka bir şey değildir. *Différance*'ın özcülüğü olumsuzladığı düşünülürse de aynı zamanda bütün varlık sorununu onun ben-mevcudiyeti (olmayış) aracılığıyla örgütler. Bir yandan geleneksel metafiziğin bir olumsuzlanması söz konusuysen, öte yandan ise aynı düzeyde ve aynı tutkularla işlevini sürdüren bir söylem ve kavramlar vardır. Aslında *différance* muğlak biçimde de olsa metafiziği yeniden kurarak Derrida'nın kendi geleneksel metafizik eleştirisinin gerekli kıldığı radikalizmi etkisizleştirir. Derrida, nihayetinde her şeyi kucaklayan bir felsefi söyleme duyulan özlemi korumaktadır; oysa onun başlangıç noktası böyle bir felsefenin eleştirisidir¹⁸.

Derrida'da ayırım (*différence*) yeni bir kimlik ise yokluk da yeni bir mevcudiyet haline gelir. Amacı da yeni bir düzenin kurulmasını çabalamak değil, daha çok -kendi düzeni dâhil olmak üzere-tüm düzenlerin yerinden edilmesidir. Derrida'da türetilen savaş modelinin karar verilemez doğası- ayırım ve özdeşlik, öz ve öz-olmayan, mevcudiyet ve yokluk, otorite ve anarşi vs. arasındaki karar verilemezlik durumudur¹⁹. Bu anlamda *différance*'ın eski Latince'de "sollicitare" nin geldiği anlamda yani "baştan ayağa sarsmak", "göğü yeri titretmek" anlamda silkeleyeceği, varolanın egemenliğidir. Yani *différance* düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ya da varolmalık belirlenimidir. Ne kadar harika, biricik, ilkece aşkın olması istenirse istensin, o bir var olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz²⁰. Bu çerçevede Heidegger'in Dasein'ı olsa bile, hiçbir nostaljinin ve mitosun düşünülemediği açıktır.

Derrida *différance* işleminde ontik/ontolojik ayırmada bulunuş metafiziğinin eleştirisini Heidegger vasıtasıyla sürdürse de Heidegger'in eleştirisini de yapar. Derrida bununla kalmaz; etkilendiği yapısalcılığı, Batı metafiziğinin yaptığı hataları tekrarladığı ve bunu da logosentrizmle gerçekleştirdiği için eleştirir. İlk akla gelen Saussure'dür. Öncelikle Saussure'ün geliştirdiği önemli kavramı *différence*'ın *différance* ile ilişkisine irdelenmelidir. Yani Derrida'nın Saussure ile ilişkisini ele almak ve etkilerini incelemek gerekir. Çünkü yapısal ve dilbilimsel anlamda *différance*, *différence* ile "im (gösterge)" kavramıyla ilişkilidir.

Différence ile Différance

18 Leledakis, a.g.e, s.130

19 Saul Newman, Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizmin ve İktidarın Altüst Oluşu (çev. Kürşat Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.200

20 Derrida, *Différance*, s.58

Saussure’de im, imleyen (gösteren), imlenen (gösterilen) sözcükleri bizi *différance*’a yaklaştırır. Ancak bu durum Saussure’ü yapı sökümünden kurtarmaz. Bunun yanında Saussurecü yapısalcılığı ve göstergebilimi incelerken *hem zamanlama olarak différence hem de uzlaşma olarak différence*’in nasıl bir araya geldiği bu ilişki içerisinde açığa çıkacaktır. Gerek *différance* gerekse de *différance* dilin fonksiyonlarıyla anlam kazanır. Bunun için dilin yapısalcı yorumunu irdelemek gerekir. Çünkü *différance* yapısal olanla bağlantılıdır.

Yapısalcılık akımının öncülerinden olan Saussure, kendisinden önceki dil anlayışlarını paradigmatik olarak dönüştürür. Olayları ve olguları bir yapı kuralları içerisinde işleyerek dilin geçmişle olan bağı koparır. Köken tartışmalarına girmeyerek, mevcut olanı formüle etmeye çalışır. Nitekim Levi-Strauss da ondan etkilenerek bu yöntemi antropolojiye uygular. Levi-Strauss’a göre farklı zaman ve mekânlarda olmalarına rağmen topluluklar arasında ortak olan mitik, sembolik ve akrabalık bağları vardır. Bu benzerlik ya da bağ ilkel ve modern topluluklar arasında da olabilir. Dilbilim ve göstergebilimin ilişkiselliğinde açığa çıkan bu durum yapının kanunlarına dayandırılmıştır.

Saussure dilbilimi, göstergebilimle açıklar ve onları birbirinin içine yerleştirir. Çünkü ondan önceki geleneksel dilbilim gramer, filoloji ve dilin tarihsel gelişimiyle uğraşmıştır. Saussure ile birlikte artık göstergebilimin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Saussure’ün yaptığı değişiklik Platon’dan bu yana Batı geleneğinde hüküm sürmüş dil kavrayışına meydan okuma olarak kabul edilir. Çünkü Saussure dilin bir adlar dizini değil de bir sistem olduğunu ileri sürer. Bu sistem kelimelerin, imlerin ve işaretlerin anlamları dünya içerisindeki tekil referanslarından çok, bir bütün olarak dilin içsel yapısı içinde anlam kazanır. Yani Saussure dili, birbirini refere eden ya da tekil olarak birbirine karşılık gelen bir anlayıştan ziyade formel bir ilişkiler sistemi olarak tasarlar. Bu anlamda dil (*langue*) ve söz (*parole*) şeklinde bir ayırım yapar. Söz, dilin bir etkinliği iken dil, dil yetisinin sistematik bütünlüğüdür. Dili öğrenmek için, dilin kullanımına ve onun sistematığına nüfuz etmek gerekir²¹.

Dilin kullanımı önemli bir durum iken dilin nasıl çalıştığına ya da kökeninde neyin olduğunun bir önemi yoktur. O nedenle *keyfi* (arbitrary) bir özelliğe sahiptir. Sözcük ile ifade ettiği şey arasında bir bağın olması zorunlu değildir. Örneğin kedi denildiği zaman herhangi bir kediden bahsedilmez. “Kedi” sözcüğünün nereden geldiği ve nasıl oluştuğunun bir önemi de yoktur. Hatta kedi denildiği zaman olmayan bir şeyi gösterdiği kabul edilir. Bu anlamda dilin kökeni

21 Mark Dooley and Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd. Stocksfield, 2007, s.32. Ayrıca Altuğ, Taylan *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul 2008, s.176

sorunsalından ziyade gösterge ile onun referansı arasında bir *keyflik* ilişkisi söz konusudur. Bu durumda göstergeyle birlikte gösteren ve gösterilen açığa çıkar.

Saussure bütünü belirtmek için im (gösterge), dile getirilmek veya gösterilmek istenen kavram yerine imlenen (gösterilen) işitim imgesi yerine de imleyen (gösteren) kavramını kullanır. Ancak bunlar birbirlerinden ayrı değildirler²². Dilin toplumsallığı içerisinde ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İmleyen (gösteren) ve imlenen (gösterilen) bir kağıdın iki tarafı gibi birbirinden ayrılmazlar. Çünkü dil, özerk bir sistem olduğu için bunu ayırmak zordur. Bu anlamda Saussure'ün dilin yapısalcı yeniden yorumlanmasını radikal bir durum olarak düşünmek gerekir.

Saussure'un radikal yönü ise, anlamın *ayrım*lar (différence) sistemi içerisinde oluştuğunu vurgulamasıdır. Dil her biri kendi anlamı içerisinde olan atomik parçaları içermemektedir. Sözcüğün ya da göstergenin anlamı diğer sözcüklerle olan ayrımından gelir. Örneğin taş, baş, kaş, yaş denildiği zaman aralarında ses-sel benzerlikler olsa da ilk harfleri itibariyle oluşan bir ayrım söz konusudur. Bu anlamda hiçbir gösterilenin özdeşliği ya da anlamı yoktur²³. Bunun yerine her gösteren birbiriyle ilişkili olarak bir başkasına göndermede bulunan *iz*leri içerir. Her *iz* de göstereni bir başka *ize* götürür. Bu durumda dilde pozitif terimlerden ziyade ayrımlardan bahsedilebilir. Gösteren/gösterileni aldığımızda dilsel sistem içerisinde dil, ne düşünceleri ne de sesi temsil eder. Bunun yerine kavramsal ve ses-sel ayrımlar söz konusudur²⁴.

Saussure'un yapısal sisteminin Derrida için önemli katkıları olmuştur. Göstergebilimde göstergenin, mevcut olanın yokluğunda onun yerini almak suretiyle mevcut olanı temsil ettiği düşünülür. Dolayısıyla bir şey kavranamadığında ya da gösterilemediğinde, mevcut var olan ilan edilip sunulamadığında göstergenin dolambaçlı yolları devreye girerek, o şey gösterilmeye çalışılır. Bundan dolayı gösterge, Derrida'ya göre *ertelenmiş mevcudiyettir*.

Ertelenmiş mevcudiyet durumu, sözel, yazılı, parasal veya politik olup olmamasına bağlı olmaksızın bütün göstergeler için geçerli olup, göstergenin deveranı, şeyle karşılaşılana, şeyin tüketilip harcanabildiği, görülüp mevcudiyetinin sezilebildiği anı erteler²⁵. Ancak Derrida'ya göre Saussurecü göstergebilim, gösterge kavramını yürürlüğe soktuğu ölçüde, metafizik geleneği onaylamak zorunda kalmıştır. Gerek gösterge kavramından gerekse başka kavramlardan

22 Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri* (çev.Berke Vardar), TDK Yay., Ankara 1976, 176

23 Jonathon Culler, Saussure (çev.Nihal Akbulut), Afa Yayınları, İstanbul 1985, s.29

24 Altuğ, a.g.e., 224

25 Derrida, Différance, s.53

hareketle mutlak anlamda yeni veya mutlak anlamda geleneksel bir kullanımın imkânsız olduğunu düşünen Derrida, geleneksel kavramların en sıkı eleştirisinde dahi, gelenek içerisinde bulunup, onda içerilen unsurların en azından bir kısmından kaçınmanın mümkün olmadığını düşünür. Saussure de bu tuzağa düşmüştür. Bir başka tuzak ise gündelik dile verilen önemdir.

Gündelik dil içerisinde metafizik geleneğin kaydı altına alınmaktan azade alternatif bir sözcüğün bulunamamasını gerekçe gösteren Saussure'un bu yaklaşıma karşılık, Derridacı anlamda gündelik dilin de masum ve tarafsız olamayacağı vurgulanabilir. Zira gündelik dil, Batı metafiziğinin dili olarak bütün düzenlerden aldığı metafiziğe ait varsayımları taşımanın yanı sıra, bir sistem halinde birbiriyle bağlantılı olan varsayımları da muhtevasında barındırır²⁶. Yani Derrida, Saussure'ün artzamanlı/eşzamanlı ayırımında dilin eş-zamanlı kullanımına olan tercihinin karşın kullanılan dilin metafiziğin dilinden azade olmamasını söylemesi, Saussure'ün düştüğü tuzağı göstermektedir.

Bir diğer eleştiri ise Platon'a yaptığı eleştiri gibi Saussure'ün sözü, yani göstergeyi sese bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılmasıdır. Saussure dilbilimi yalnızca sessel ve işitilebilir sözle sınırlandırma çabası güderek -ilerleyen sayfalarda da üzerinde durduğumuz gibi- yazıyı dilbilimin dışına taşımıştır. Yazı ve dilin iki ayrı gösterge sistemi olduğunu düşünen Saussure'e göre yazı sadece dili temsil etmek amacıyla vardır²⁷. Böylelikle yukarıdaki *hem zamanlama olarak différence hem de uzamlaşma olarak différence*'in nasıl bir araya geliyorlar sorusu, yazı ve gösterge (im) sorunsalı içinde cevap bulabilecektir.

Gösterge şeyin, şimdi burada olan şeyin yerine geçer. Yani gösterge şimdi burada olanı yokluğunda sunar, onun yerini alır. Şeyi ele alabildiğimiz, onu gösterebildiğimiz ölçüde ona buradaki, burada-olan deriz, ne zaman ki buradaki kendini sunmaz göstergeye başvururuz, göstergeyi işin içine karıştırırız. İşaret alır, işaret veririz, işaret ederiz. Öyleyse işaret ya da gösterge ayrı-m konmuş (*différé*) buradalıktır, ertelenmiş şimdi yerinden ayrılmış burasıdır. İster sözlü ya da yazılı gösterge olsun, isterse de temsille ilgili olsun göstergelerin dolaşımı şeyin kendisiyle karşılaşabileceğimiz, onu ele geçirebileceğimiz, tüketebileceğimiz ya da harcayabileceğimiz, burada görülebileceğimiz ânı erteler. Göstergebilimi izleyeceksek göstergenin şeyin yerini alması aynı zamanda ikinci derecede ve geçicidir; göstergenin kendisinden türeyeceği özgün ve yitirilmiş bir buradalığa göre ikinci derecededir, göstergenin kendisine aracılık edeceği, son söze sahip

26 J.Derrida, "Göstergebilim ve Gramatoloji" (çev. Zeynep Direk), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı, Sayı 10, İstanbul 1999

27 Küçükcalp, ag.e, s.325

ama eksik buradalık açısından da geçicidir²⁸. Örneğin evde arkadaşşıma doğru yönelerek “ağaç” derim. O anda ağacın orada olmadığını düşünerek bunu söylerken ağacın orada olmasını ertelemiş olurum. O zaman ağacı söylerken zamansal ve uzamsal bir erteleme gerçekleştirmiş olurum. Ağaç yanımda olsa bile tamamlanamadığı ya da bir bütünü oluşturmadığı/parçalardan oluştuğu için, bütünlüğünü tanımlayamam ve onu tanımlamayı da ertelerim. Bu durum gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi sorgulamaya dönük bir çağrıdır. Çünkü Derrida göstergeyi bir farklılaşım yapısı olarak görür; bir yarısı her zaman “orada bulunmaz”, diğer yarısı ise her zaman o değildir. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde ya birbirlerinden koparlar ya da bir araya gelirler. Saussurecü anlamda gösteren ile gösterilenin aynı sayfanın iki farklı yüzü olduğu son derece yetersizdir²⁹. Örneğin bir çocuğun sorusuna yanıt verildiğinde ya da herhangi bir sözcüğün anlamına bakmak için sözlüğe danışıldığında bir göstergenin bir başka göstergeye yol açtığına-gönderdiğine tanık olunur.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silme'nin yani hem muhafaza edip hem de iptal etmenin iki yolu olduğunu belirtir; klasik yol (metafiziğin uygulandığı) göstereni indirgemekten veya üretmekten oluşuyordu; göstergeyi düşünceye tabi kılmak ki, Saussure kendisinden yola çıktığı gösterge kavramını duyulur olan ile düşünülür olan arasında bir ayırmda temellendirmektedir ki Saussure bununla –gösteren, gösterilene giriş sağlamak için var olur ve ileteceği kavrama ya da anlama tâbi görünür- henüz söz merkezilik içinde kalmaktadır. İkinci yol olan Derridacı pratikte ise önceki indirgemenin işlevde bulunduğu sistemi soru konusu yapmaktan oluşur. Bu girişim duyulur ile düşünülür arasındaki karşıtlığın tersine çevrilmesini ve sistemin genel bir yerinden edilmesini amaçlar³⁰.

Derrida, göstergeyi okuduğumuzda anlamının bizim için apaçık olmadığını söyler. Göstergeler yokluğu gösterirler; dolayısıyla anlamları yoktur. Anlam sürekli bir gösterenler zinciri boyunca devinir, asla kesin yerinden emin olamayız; çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz. Gösterge bir başkasının izince yani sonsuza dek, bir anlamda, yoklukla eşdeğer olan başkası tarafından belirlenir. Kuşkusuz bu başkasının kendi bütünsel varlığı içinde bulunması gerekmez³¹. Yani anlam dediğimiz şey, gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini alma oyunudur. Bu çerçevede Derrida, metafizik ve yapısalcılık için önemli olan *merkezin yerine oyunu* ikame eder.

28 Derrida, Différance, s. 52

29 Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev.A.baki Güçlü), Ark Yay. Ankara 1997, s.57

30 Altuğ, a.g.e, s. 220

31 Sarup,a.g.e, s. 57

Merkezin bütünün parçası olmaması, onu ortadan kaldırırken merkezsizliği daha kolay hâle getirir ve metafizik söylemin anlamı *oyun* içinde erimeye başlar. Bu *oyunun* adı *différance*'tır ya da *différance* bir tür oyundur. Tanımlanamadığı vurgulanmasına rağmen *différance*'a ayrımların oyunu ya da oyunun olanaklılığı denilebilir. *Différance* oyunu sadece dilde ortaya çıkmasıyla tasarlanmaz; bunun yanında varlığın ontolojisinde ve tabii ki düşünme ontolojisinde tasarlanır³². Derrida, kendini kendisinden ayıranın kendisiyle ayrılığa girerek sürdürdüğü Heraklitosvari oyunu, ontolojik ayrımların içindeki *différence*'in belirleniminde bir iz olup yiten ontolojik oyun olarak düşünür.

Différance'ın oyun olarak düşünülmesi kavram olarak tanımlanamayacağını gösterir. Çünkü *différance*'in kavram olmayışı onun mevcudiyetiyle ilgili bu özelliğinden kaynaklanır. *Différance* -Fregeci anlamda- burada (present) olabilecek bir varlığın adı, bir nesnenin adı olmadığı için bir kavram değildir. Çünkü Fregeci anlamda kavram, bir nesneyi işaret eder. Yani karşısında var olan bir nesne vardır. Oysa Derrida'ya göre *différance*'ın bu anlamda karşısında bir nesnesi yoktur³³. *Différance*'ın kavram olmaması *izin* mevcudluğu/namevcudluğuna götürür. Zaten Derrida, Saussure'ün göstergesinin yerine de *izi* yerleştirir. Çünkü eğer gösterge sesin saf varlığı tehlikesini taşırsa, *iz* de her zaman yok olanın ve kaybolanın indirgenemezliğine tanıklık eder. Yani her *iz*, bir şeyin izidir. Bir şeyin *izi* de başka bir şeyin *izidir* ve bu sonsuza kadar sürer. Bu nedenle anlam imkânsız hale gelir. Çünkü *iz* -hiçbir yere götürmeyen bir iz- hiçbir mevcudiyet barındırmayan bir izdir ya da sürekli bir devinimdir.

Différance'ta ayrımları ve ayrımların etkilerini üreten *oyun devinimi*, metafizik düşünce geleneğinde varlığın mevcudiyetle ilişkilendirilmesine dolayısıyla tarih dışı bir anlam ve hakikat kavramına vücut veren bir ebedi şimdiki zamanın merkeze alındığı zaman anlayışının köklü bir biçimde tartışmaya açılması anlamına gelir³⁴. Bu tartışmanın başlıca aracı *différance*'ın *a*'sıdır. Metafiziğin kökensel eleştirisinde kritik olan *a* 'ya yüklenen etkinlik ve üretkenlik, ayrımların oyununun doğurgan hareketine gönderme yapar. Bu ayrımlar gökten düşmemişlerdir. Onlar, kapalı bir bilime ait bir işlevin tüketilebileceği durağan bir yapı içinde, ilk ve son olarak kaydedilmiş değildirler. Ayrımlar dönüşümlerin etkileridir ve bu açıdan *différance* -Saussurecü anlayışa gönderme yapılarak denilirse- yapı kavramının durağan, bir zamanlı tarih-dışı motifi ile bağdaşmaz³⁵.

32 Julian Wolfreys, *Derrida: a Guide for Perplexed*, Continuum Press, New York, 2007, s. 60

33 B.Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojik Durumu: Heidegger, Derrida, Gadamer, Huizinga*, Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s.69

34 Derrida, *Différance*, s.53

35 J.Derrida, "Göstergibilim...", s.179

Bu durumda *différance* olarak oyun, metafiziğe karşı bir dekonstrüksiyonun yani yapısökümün olanaklılığını açığa çıkarır. Çünkü yapısöküm, sözmerkezci/logosentrik felsefe ile hesaplaşır. Bu hesaplaşma söz/yazı ikiliğinde, sözün önceliğine yapılan vurgu başta olmak üzere, kavram çiftlerinin (kadın/erkek, iyi/kötü, beyaz/siyah gibi) hiyerarşik şiddetini de sökmeye çalışır. Yani *différance*'ın metafizik ikiliği tepeklak etmesi, yapı sökülümünün işlevidir.

Dekonstrüksiyon (Yapısöküm)

*Dekonstrüksiyon yapısöküm*³⁶ ya da *yapıbozum* olarak da kullanılır. Daha önce denildiği gibi Derrida'nın terimlerini hem tanımlamak hem de yorumlamak çok zor olduğu için yazılanların yaklaşık bir değerinin olduğunu belirtmek gerekir. Ancak terimin serüveni muğlâklığı bir nebze de olsa açıklığa kavuşturacaktır. Bu serüvenin ontolojik anlamda başlangıç noktası Heidegger'dir. Heidegger, Varlığın ilksel deneyimi için farklı ve metafiziksel olmayan bir düşünme tarzının gerekliliğini vurgular. Bu düşünme tarzı fenomenolojik hermenötik bir araç olan dekonstrüksiyondur. Bu araç felsefeyi metafizikten kurtarmanın önemli bir yöntemidir³⁷. Bu yöntem öncelikle söküme alma ile başlar.

İngilizce'de "söküme almak" terimi olan (under erasure) diye çevrilen "sous rature" terimidir. Herhangi bir terime "sous rature" deyişini yüklemek demek, önce bir sözcük yazmak sonra onu karalamak, sonra da hem sözcüğü hem de karalamasını baskıya vermek demektir. Buradaki düşünce şudur: Sözcük eksik ya da daha çok yetersiz olduğundan, sözcüğün okunabilir kalması da zorunlu olduğundan karalanır. Derrida stratejik değeri yüksek olan bu işlemi, "Varlık" sözcüğünü sık sık karalayan (Varlık) Heidegger'den almıştır. Bu işlem sayesinde hem karalaması hem de sözcüğün kendisi bir arada durur; çünkü sözcük tek başına yetersiz; ama onsuz yapamayacağımızdan da gereklidir³⁸.

Yapısöküm ya da dekonstrüksiyon ise Heidegger'in destruktio ve Abbau olarak kullandığı işlemlerine dayanır. Her iki terim de Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin genel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına gelir. Zira "destruktio" bir yıkma veya yok etmeye değil yapısal tabakaları sökmek anlamına gelirken, "Abbau" ise yıkmayı değil, bir şeyin nasıl vücut bulup oluştuğunun araştırılması amacıyla parçalara ayrılmasına gönderme yapar³⁹.

36 Derrida, Japon Dosta Mektup'ta Japonca'ya çevirilecek eserinin "yapısöküm ne değildir ve ne olmamalıdır?" sorusu üzerinde durarak başka bir dile çevrilirken yanlış yapılmaması gerektiğinin altını çizer.

37 Küçükalp, a.g.e., s. 245

38 McGill, a.g.e., s. 389

39 J.Derrida "Japon Bir Dosta Mektup" (çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay), Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı, Sayı 10, İstanbul 1999, 185

Ancak Derrida destruction sözcüğünün Heidegger'in kullandığı pozitif anlama değil, daha ziyade Nietzscheci anlamdaki “*yıkma, yerle bir etmek, hiçlemek*” anlamlarıyla olumsuz bir indirgemeyi içerdiği için onu dışlamak zorunda kaldığını ifade eder ve Fransızca bir sözlük olan Littré’de deconstruction sözcüğünü kullanır. Buna göre deconstruction şu anlamlara gelir: 1) Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak; 2) Bir bütünün parçasını birbirinden sökmek; 3) Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek 4) Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak; 5) Yapısı çözülmek, yapılanışını yitirmek. Bu çerçevede Derrida’ya göre dekonstrüksiyon yıkmaktan çok bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder⁴⁰. Ya da *déconstruction* olarak dile getirilen yapı söküm, hem *yıkma* anlamına gelen “destruction” hem de *kurma* anlamına gelen *construction*’ın birleşmesinden oluşturulmuştur. Olanaksız gibi görülen *déconstruction* eşzamanlı olarak “yıkma-kurma” olarak karşılık bulur. En basiti “parçalara ayırma” ve “yeniden parçalara ayırma” örneğidir⁴¹

Parçalara ayırma yapılırken bir taraftan da kurma işlemi yapılmaktadır. Ancak bu işlem kurmadan hemen sonra da yıkma ve yeniden kurma şeklinde sonuza dek gitmektedir. Tıpkı Antik Yunan mitolojisindeki Penelope’nin örgüsüne benzer. Penelope, Troia savaşına giden Odysseus’un karısıdır. Telemakhos’un annesidir. Kocasını Troia savaşına gittikten sonra uzun yıllar tek başına yaşar ve kocasına hep sadık kalır. Onu evlendirmek istediklerinde taliplerini geri çevirmek için örgü örmeye başlar, örgüsü bittiğinde evleneceğini söyler; ancak gündüzleri ördüğü örgüyü geceleri sökerek kocasını dönene kadar zaman kazanmış olur. Böylelikle hiçbir zaman dikme-sökme işini bitirmemiştir. Yapı söküm de buna benzer. Çünkü sürekli bir erteleme ve yineleme söz konusudur.

Yapı söküm hareketleri, yapılara dışarıdan müdahaleye çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde ikamet etmek suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedilebilirler. Yani yapı söküm girişimi mecburen içerden işleyerek, yıkıcılığın tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, onları oradan yapısalılıklarıyla, yani öğelerini ve atomlarını ayrıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabalarının verdiği hızla ileri gider⁴². Derrida yapı sökümün, bir düşünme sistemi olmak şöyle dursun, bir öz veya prosedürü adlandırdığını dahi kabul etmez. Zira yapı söküm bir programın kurallarını izlemek suretiyle onları uygulamaya geçiren yöntemsel bir teknik olmadığı gibi, mümkün

40 Derrida “Japon Bir Dosta Mektup, s.186

41 Charles Ramond “Déconstruction” maddesi, *Derrida Sözlüğü* (çev.Ümit Edes), Say Yay, İstanbul 2011, s.58

42 J.Derrida, *Gramatoloji* (çev.İsmet Birkan), Bilgesu yayınları, Ankara, 2010, s.39

ve gerekli bir usul de değil, daha ziyade imkansızın imkanı olarak düşünülmelidir⁴³.

Yapısöküm problematik olarak mevcudiyet metafiziği (metaphysics of presence) ile ilgilidir. Derrida'nın eleştirisi ise başta Husserl olmak üzere bütün filozofların “dolaysız bir kesinlik alanı” bulunduğu varsayımına olan değişmez inançlarıdır. Bu anlamda Derrida mevcudiyet olanağını reddeder, bunu yaparken de filozofların şimdiye dek izledikleri yolun temellerini yerlerinden oynatır. Mevcudiyeti reddetmekle Derrida, “şimdi” diye tanımlanabilecek belli bir tikel “an”a karşılık gelen mevcudiyet görüşünü de reddeder. Mevcudiyete ilişkin bilginin kesinliğinden burada ve şimdi emin olabiliriz, bu anlamda mevcudiyet o an deneyimlediğimiz algısal dünyanın ta kendisidir. Mevcudiyet varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmıştır. Derrida buna “sözmerkezcilik” der. Konuşma yazıya göre daha üstün bir düzeyde düşünülür; çünkü konuşma mevcudiyet olanağına yazıdan daha yakındır. Yazının ümitsizce yerine getirdiği aracılık ödevinin tersine konuşma, görünen ân'a ve mevcudiyete bağlanır. Bu nedenle de daima yazı karşısında daha ayrıcalıklı bir konuma yükselir. Yani sözmerkezcilik mevcudiyetin bir sonucudur⁴⁴

Derridacı yapısöküm açısından bakıldığında çeşitli felsefeler tarafından ortaya konulan her şeyin kaynağı, özü, arkhesi ve nihai telosu olma iddiasındaki kavramlar, gerçekte kendi bağlamlarını dahi nihai olarak kontrol ve tesis etmekten uzaktır. Yapısöküm ister ontolojik, isterse metodolojik olsun, ilk veya son söz olma iddiasının, sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir⁴⁵. Bu da yazıyla ya da metinle olanaklıdır. Derrida'nın metin dışında bir şeyin olmadığı iddiası, gerçekte bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını söylemeye eşdeğerdir. Yani metin sadece yazıyla gösterilecek bir şey değildir. Örneğin öğretmen-öğrenci ilişkisinin okul ile olan ilişkiselliği bir metindir. Nitekim bunun için Ricoeur'un “anamlı bir metin olarak eylem”i ele alışı bir başka örnektir. Ya da Foucault'nun vurguladığı, iktidarın terbiye edilmiş bedenleri metin olarak görmek olanaklıdır. Metinden anlaşılan değişik bileşenleri olan bir bağlamda olmasıdır. Bu anlamda Derrida metnin daima bir güçler alanı içerisinde olup heterojen, farklılaşan ve açık uçlu bir karaktere sahip olduğunu söyler. Metin bu karakteri nedeniyle, yapısökümcü bir metin okuması, kütüphane kitaplarıyla, söylemlerle, kavramsal ve semantik bağlamlar-

43 J.Derrida, “İsim Hariç” (çev. Didem Eryar), YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul 2006

44 Sarup, a.g.e, 60-61

45 Coker, John *Jacques Derrida*, The Blackwell Guide to Continental Philosophy, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, 2003, s.265

la ilgilenmez. Birer söylem analizi olmayan metinler, aktif ve etkili iç içe geçmeler ve araya girmeler özellikle de kendilerini, teorik ve betimleyici ifadelerle sınırlandırmaksızın bağlamları değiştiren politik ve kurumsal araya girmelerdir.

Heidegger'in daima işleyen bir süreç olarak sanat eseri anlayışından ve yapısalıcıların karşıtlıkların bir oyunu yoluyla oluşturdukları metin kavramından hareketle Derrida, böylelikle yazılı metinlerin yanı sıra, politik kurumlar, eylemler benzeri organize edilmiş bütün sosyal ilişki formlarının da metin olarak yorumlanabileceği fikrine varır. Bu anlamda metinler artık kitaplar ve yazılı metinler olarak değil, diğer kompleks unsurlarla ilişki içerisinde olan karmaşık ve birbiriyle ilgili anlamlar olmak durumundadır. Böyle bir metin anlayışı Derrida'yı bütün metinlerin kendilerini ortaya çıkaran bağlamlarıyla yakın bir ilişki içerisinde buldukları ve ancak bu bağlamlar dolayısıyla bir yanılısama ve kurgudan ibaret olan merkezi bir anlam fikrini açığa çıkarabildikleri düşüncesine sevk eder. Derridacı yapısökümde, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin nihai bir anlamının bulunduğu fikrine daima şüpheyle yaklaşılır⁴⁶.

Böylelikle yapısöküm, bir metin içinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. Başka bir deyişle metinde öngörülen ölçütü, metnin kurduğu ölçüm ya da tanımları sökerek metnin içerdiği özgür ayrımları darmadağın etmek için kullanılır bu yöntem⁴⁷.

Kısaca yapısöküm gerçekleşirken bunu *différance* yoluyla yapar. Böylece *différance* aynı zamanda yapısökümüne de dönüşebilir. Bu anlamda kararsız olan *différance* ya da yapısöküm, metafiziğin sınırlarını ihlal ederken kendisini de ihlal eden bir ihlal biçimi olarak görülebilir. Hiçbir şey onaylamaz, karşılığa dayalı bir dışarıdan gelmez ve bu sınırı geçerken dağılıp gider. Metin içindeki bastırılmış yoklukları ve süreksizlikleri –metnin içine almakta başarısız olduğu aşırılıkları– izleyerek metin sınırlarını açığa çıkarır. Bu anlamda ihlalcidir. Bununla birlikte aynı zamanda kendisini öne çıkarmayan bir hareket iken aynı zamanda kendini iptal eden bir ihlaldir. Yapısöküm geçtiği sınırı ne onaylar ne de imha eder; daha çok *bir problem olarak yeniden kaydedip yeniden değerlendirir*. Yapısöküm dışlanan ötekine karşılık bir sorumluluk stratejisidir. Ayrımı özdeşliğin, Varlığın düzenine uydurmaya çalışan hermenötikten farklı olarak yapısöküm, farklılık için bir alan açmaya çalışır⁴⁸. Açtığı alan da sürekli ertelenen ve ayrımlar yapan

46 Küçükkalp, a.g.e, s.253

47 Sarup, a.g.e, s. 57

48 Newman, a.g.e, s.203-204

différance'ın bir performansıdır. Yani *différance*, metin söz konusu olduğunda yapısökümü hem gerçekleştirir hem de ona dönüşür.

Bu dönüşümde *différance*'ın izleğindeki her şey stratejik ve maceralıdır. Stratejiktir; çünkü yazı alanının dışında hiçbir aşkın ve burada-olan doğruluk, teolojik bir şeymiş gibi alanın bütünü üzerinde söz sahibi olamaz. Maceralıdır çünkü bu strateji taktiğiyle son bir amaca, bir telosa ve alanın basit bir biçimde ele geçirilip ona egemen olunmasına, onu kendine yeniden ve son bir kez kendine edinmeye yönelmemektedir. Son ereği olmayan strateji, empirik gezginciliktir. *Différance*'ın bıraktığı izde belli bir gezgincilik varsa, bu onun felsefi empirik söylemi izlemesidir⁴⁹. Bu söylem de yazıyla açığa çıkar.

Yazı ve Safılık (Masumiyet)

Différance için önemli bir işlem olarak yapısöküm, nihayetinde mevcudiyet metafiziğinin gücünü ve etkisini azaltırken bu durum, söz ve yazı geriliminde düşünülür. Söz/yazı ikileminde yazının hep sözden sonra geldiği düşüncesi, mevcudiyet metafiziğinin sürekliliğini sağlayan temel etkidir. Çünkü söz sahibi olan Tanrı/baba/filozof mevcut durumda olduğu sürece metafiziğin şiddetini uygular. Buna karşılık babanın katili olan yazı, bu mevcudiyeti ertelemeye uğratarak yapısökümünü sürekli hâle getirir. Ancak bu durumu öne çıkaran filozof pek az olmuştur. Bunlardan en önemlisi Condillac'tır. Bunun yanında Derrida, rüyaları bir metin gibi okumak gerektiğini ve rüyaların analizinin yapılması için yazıya aktarılmasını savunan Freud'u önemser. Condillac'ın yazıya verdiği önem ve Derrida üzerindeki etkisine geçmeden önce söz/yazı ikiliğinin mevcudiyet metafiziği içerisindeki tartışmalarının ve yaklaşımlarının irdelenmesi gerekir. Bu problematiğin başında Platon ve daha sonra Rousseau ve Levi-Strauss'un, yazının kirletici/doğal olanı bozucu özelliğini vurgulayan yaklaşımları gelir. Ancak mevcudiyet metafiziğinin söze verdiği önceliğe karşı Derrida, *différance* aracılığıyla yazıya dikkat çeker. Bu gerginliğin kaynağı olarak Platon önemli bir çıkış noktasıdır.

Ontolojik ve felsefi bağlamını kuran Platon, Phaidros diyalogunda söz/yazı ikiliğinin tercihini söz lehine yapar. Platon bunu "hiçbir şey yazmayan" Sokratik anlayışla yapar. Sokrates'in sadece söz ile ilişkisi, yazının değerinin söze endeksli olmasını gerektirir. Ona göre yazı, sözün bozuk ya da başkalarının sürekli tekrar edip öğrenmeleri için bir araya getirecekleri, düşüncelerini aktaracakları ikincil bir özelliğe sahiptir. Derrida da eleştirisini "Platon'un Eczanesi" ile ortaya koyar.

49 Derrida, *Différance*, s.51

Derrida'nın bu çalışmasında yürüttüğü tartışma Phaidros diyalogunun bir okumasıdır. Sokrates ile Phaidros arasında geçen bu diyalog güzellikle ilgili bir tartışmadır. Ancak diyalogun sonlarında Mısır'da yaşayan sayı, hesap, geometri, astronomi, tavla oyunu ve ayrıca yazı tanrısı olan Theuth ile Mısır kralı Thamus arasında yazı ya da pharmakon ile ilgili bir konuşma geçer. Buna göre Theuth

“Ey kral! İşte bir bilgi ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve geçmişi hatırlamaya daha yetili olacaklar. Bilginin de belleğin de ilacını buldum” der. Buna karşılık Thamus ise şöyle cevap verir “Ey eli hünerli Theuth! Bu dünyada kimin elinden sanat yaratmak gelir, kimin elinden de bu sanatın onu kullanacaklara fayda mı zarar mı getireceğini kestirmek. Harflerin babası olan sen, kendilerine duyduğun sevgi dolayısıyla verecekleri neticenin tam aksi bir neticeyi onlardan bekliyorsun. Harfleri öğrenenler, artık belleklerini işletemeyecekleri için, unutkan olacaklardır: işte bu bilgiyi elde etmenin sonudur. Yazıya güvendikleri için etraflarındaki şeyleri içeriden kendi kendilerine hatırlayacakları yerde, dışarıdan, kargacık burgacık izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar. O halde sen bellek için değil, hatırlama için bir ilaç buldun. Öğrenime gelince sen öğrencilerine ancak gerçeğe benzer şeyleri öğretirsin, gerçeğin kendisini değil. Bunlar, senin harflerin sayesinde, öğretmensiz olarak gırtlaklarına kadar bilgiye gömüldüler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi doğru dürüst düşünemedikleri halde kendilerini bilgin sanacaklardır. Sonra da gerçekten bilgili değil de bilgili adam bozması oldukları için çekilmez bir şey olacaklardır”⁵⁰.

Burada kral, yazı tanrısından daha yüce bir yerdedir. Yazı tanrısı onaylaması için krala bir ilaç sunar, bu ilaç ise insanlığı kurtaracak cinstendir. Sözün sahibi olan kral ise yazının, sözün ve mevcudiyetin iktidarını ters yüz edeceği için kabul edemeyeceğini ve bunun yerine yazının kirletici/bozucu bir etkiye neden olacağını, bilgeliğin ve metafiziğin altını oyacağını düşünür. Çünkü yazı, metafizik kaynaklı Logos'un varlığını tehlikeye atacağı için kral onu değersizleştirir.

Derrida ise -Platon ya da Thamus'a karşı – yazının önemini hatırlatır. Ona göre kral burada Baba'yı temsil eder. Baba, sözün ya da Logos'un kaynağıdır. Baba, oğlu olandır, oğul da Logos'u temsil eder. Baba sözü söyler, oğul gereğini yerine getirir. Oğulun ya da yaşayan Logos'un hayatta olmasının nedeni, onun yaşayan bir baba, onun yanında mevcut, ayakta, arkasında, içinde bulunan, doğruluğu ile onu ayakta tutan, bizzat ve kendi adıyla onun yardımına koşan bir baba sahibi olmasıdır. Yaşayan Logos borcunu kabul eder, bu kabulden beslenir ve kendisine baba katilliğini yasaklar ya da yasaklayabileceğini sanır⁵¹. Ancak

50 Platon, *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayın Basımevi, İstanbul, 1997, s.117-118

51 J.Derrida,“Platon'un Eczanesi” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Derrida Sayısı*, 10: 1999, İstanbul, s.64

yazı (pharmakon)⁵² burada Baba katilliğini üstlenir. Bu Baba katilliğinin öbür adı *hypomnesiadır*. *Hypomnesia* (tekrar bellemeye, hatırlamaya, emanet etmeye), Thamus savunduğu (Platon'un) *mnémeye* (yaşayan ve bilen belleğe) karşı deva niteliğindedir. Çünkü *mnéme*, eidos'un (özün) mevcudiyetini tekrar eder ve hakikat hem de anımsama içindeki tekrarın imkanıdır. Fakat hakikatin anımsayıcı hareketi içinde, tekrar edilmiş olan, kendisini böylece olduğu gibi tekrar içinde takdim etmek zorundadır. Doğru tekrar edilir, tekrarın tekrar edilenidir; temsil içinde temsil edilen ve mevcut olandır. Ancak *hypomnesia* (yazı) gösterenin kendisini yalnız başına, makine gibi, onu ayakta tutacak ve tekrarında ona yardım edecek bir ruh olmadan yani hakikat hiçbir yerde kendisini mevcut hâle getirip sunmadan, tekrar etmesine olanak tanıyabilecektir. Sofistik, *hypomnésie*, yazı, felsefeden, diyalektikten, anımsamadan ve yaşayan sözden ancak gösteren ile gösterilen arasındaki böyle bir yaprağın görünmez, hemen hemen sıfır olan kalınlığıyla ayrılacaktır⁵³.

Platon'da hakikat ruha yazılmış; yazısına karşı düşmüş yazı, ruhları unutkan kılışıyla bizi cansıza ve bilmemeye doğru çevirir. Ama özünün onu basit bir şekilde, şimdide ölümle ve hakiki olmayanla karıştırdığı söylenemez. Çünkü yazının özü ve kendine has değeri yoktur, olumsuz da olsa olumlu da olsa. O simulakr içinde oynanır. O, tipinde belleği, bilgiyi, hakikati vs. taklit eder⁵⁴. Bu anlamda unutkanlık da yalnızca hakikati taşıyana karşı ya da hakikat duygusuna karşı oluşur. Nietzsche de unutkanlığın sağlıklı gücün belirtisi olduğunu söyler. Yani etkin unutkanlık geçmişin bilinçli terkidir ve insan geçmişini terk edebilmeli, tarihin dışına çıkabilmelidir. Bu çerçevede Platon'un *hypomnesissiz* pharmakon-suz *mnémésine* yani ilavesiz belleğine karşılık Derrida, ilavenin sürekli bir unutkanlıkla yeniden anlamlandırmayı inşa edip tekrar yıkması için savunur. Yani iyi yazı ve kötü yazı diye yaptığı ayrımında, iyi yazının kalp ve ruhtaki ilahi yazı; kötü yazının da yapay, ölüm getirici, hayatın soluğunu kesen ve bedeninin dışışallığında açığa çıkan teknik yazıdır.

Derrida'nın söze karşı yazıyı savunması yazıyı ikincil gören Rousseau ve Levi-Strauss'a yöneliktir. Platon'un açtığı hakikat ve *saflık* (*purity*) yolunda ilerleyen bu filozoflar yazının doğal (saf) olanı bozduğunu söylerler. Nitekim Derrida'nın eleştirisi iki yönlüdür: Birincisi yazıyı sözün bozuk biçimi ya da yazıyı ikincil değeri olduğunu söylemeleri iken ikincisi de doğal olanın/romantik

52 Hastalığa bağlı olduğu kadar tedaviye de bağlı olan acı verici zevk pharmakon'dur. Hem iyiden ve hoşla gidenden hem de kötünden ve hoşla gitmeyenden pay alır. Daha doğrusu bu karşıtlıklar, onun kütesinde görünürler.

53 Derrida, Platon'un Eczanesi, s. 79-80

54 Derrida, Platon'un Eczanesi, s. 77

saflığın eleştirisidir. Ancak her iki eleştiri de sözün şiddetine karşı yazının savunulmasına yöneliktir.

Rousseau dilin oluşmasında doğal gereksinimlerden bahseder. Ancak dilin oluşması salt gereksinimden değil duygulardan kaynaklanır. Ona göre dillerin kökeninde ahlaki gereksinimler ve güçlü duygulanımlar etkili olmuştur. Yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken bütün güçlü duygulanımlar onları birbirlerine yaklaştırır⁵⁵. Bu doğallık içinde sonradan *ilave* (supplement) edilen yazının dili değiştirdiğini söyler; dilin sözcüklerini değil düşünme biçimlerini değiştirir; anlatımın yerine kesinliği koyar. Duygularımızı konuşarak, düşüncelerimizi de yazarak anlatırız. Yazarken bütün sözcükleri genel kabul gören anlamlarıyla kullanmak zorundayızdır; oysa konuşurken farklı tonlarla anlamları çeşitlendiririz, keyfimize göre belirleriz; açık olmak için kendimizi sıkmadan güce önem veririz; buna karşın yazılan bir dilin canlılığını uzun süre koruyabilmesi olanaksızdır⁵⁶.

Rousseau konuşmanın bir kendine özgülük, bir dilin doğasının en sahi-ci, en sağlıklı koşulu olduğuna inanır. Bunun tersine yazının türetilmiş, *ilave* ve bir biçimde insanı güçten düşürücü bir etkisi olduğunu söyler. Ancak Derrida özgün, bütüncül, kendisine herhangi bir şeyin asla eklenemeyeceği bir doğanın olmadığını savunur. Tam tersine doğa kendisine sürekli yeni şeyler eklenmeden yapamayan, kendisine hep yeni şeylerin eklendiği bir varoluştur. Bu eleştiri Rousseau'nun doğallık vurgusu yaptığı "Emile"ye, yazının, dilin saflığını bozmasına ve de *ilavenin* bozucu görüşüne karşı yapılmıştır.

Rousseau'nun yazıyı konuşmaya bir *ilave* olarak, doğal olanın doğrudan ifadesi niteliğindeki konuşması karşısında ikincil bir statüye indirip değer kaybına uğratması gibi Levi-Strauss da Nambikwara kabilesi üzerinde yaptığı çalışmada yazının ve yazının sonuçlarının, şiddetin açığa çıkmasına neden olduğunu söyler. Bununla kalmayıp yazının sömürücü etkisini vurgular⁵⁷. Derrida'nın Levi-Strauss'a eleştirisi de bu yitirilen masumiyet söylemi üzerinedir.

Levi-Strauss yazıdan çok daha önce var olan konuşmanın artık yitirilen dokunaklı doğasına ilişkin kimi şeyleri açıklar. Ona göre yazı, yabancı düşüncüyü sömürgeleştirmeye aracılık eden bir baskı aracıdır. Buna karşılık Derrida Levi-Strauss'un imgelediği türden salt otantik diye bir şeyin olmadığını, bu nedenle de yitirilen masumiyet söyleminin bütünüyle romantik bir yanılsama olduğunu vurgular. Çünkü Derrida Nabikwara'nın masum olmadığını söyler. Örneğin kül-

55 J.J.Rousseau,, Dillerin Kökeni Üstüne Deneme (çev.Ömer Albayrak), İş bankası Yayınları, İstanbul 2007 s.10

56 Rousseau, a.g.e, s. 22

57 Claude Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler* (çev. Ömer Bozkurt), YKY Yay. 1994, s.314

türleri kendilerine özel isimleri saklamayı yasak edinmesine rağmen, aralarında bir çatışma vuku bulan çocuklar, çatıştığı arkadaşının ismini antropologa vermiştir. Şiddet, ihanet ve baskı altına almaya yönelik isteklilik, çocuklar arasında bile olsa kabileden zaten mevcuttur⁵⁸. Buna göre Derrida antropoloji alanında görülen masumiyete ve geçmişe özlemin gerçekte altında yatan, Batı'nın etnikmerkezçiliğini gizlemek pahasına liberal ve etnikmerkezçilik karşıtı insancı maskeleri takmış olmasıdır; çünkü antropolojide masumiyetin ya da geçmişe özlem duymanın asla yeri yoktur⁵⁹.

Derrida, Platon'a benzer olarak Rousseau ve Levi-Strauss eleştirisinde onların felsefe sistemlerini sözmerkezci/logosentrik olarak nitelendirir. Bu çerçevede sözün şiddetine karşılık yazıyı, metni öne çıkarır. Platon Phaidros'ta yazının, belleğin yıkımına neden olduğundan, yasaklanması gerektiğini öne sürerken, Rousseau'nun yazıyı, dile bir *ilave/protez* (Ancak Derrida *ilaveyi* tamamlanmamışlığın bir göstergesi olarak düşünürken, özdeşliğin mümkün olmadığını vurgular) yani doğal olmayan bir müdahale olarak görmesi ve Levi-Strauss'un şiddetin ve sömürünün kaynağında bulunan yazıyı ele almasını Derrida, Gramatoloji'de derinlemesine eleştirir. Buna karşın Derrida çözüm adına *arkhe-yazı (archi-écriture)*yı önerir.

Derrida'ya göre *arkhe-yazı (archi-écriture)*, yazının sözden sonra gelmediğini kanıtlayan, kökensel bir yönü olan ve her zaman mevcut bulunandır⁶⁰. Çıkararak kabul edilen yazı, her zaman sözcü niyetine kullanılmıştır. Örneğin; Sokrates'in yazmaması ya da İsa'nın söylediklerini havarilerinin yazması gibi. Ancak yazı, zamanda ve uzamda genişleyen, yayılan ve farklı biçimlerde yansıyan bir iletişim aracıdır. Söz ile açığa çıkanlar yazı ile başkalarına ve başka zamanlara iletilir. Bu anlamda *différance*'in etkisiyle iletilenlerin yapı-sökümü sürekli bir biçimde devam eder.

Derrida alıcı/muhatap yokluğu (iletişim) her durumda yazıdakiyle aynı rolü oynadığı için her iletişim biçiminin esas itibarıyla yazı olduğunu savunarak geçerli (metafizik) yazı anlayışını büsbütün alaşağı etmek üzere, yazıda alıcının namevcudiyetine dayanacaktır ki zaten yazılan bir şey namevcut birine yazılır. Alıcısı olmayan bu iletişim biçimi Derridacı anlamda yazı iken o zaman her iletişim modeli ona göre yoklukta iletişimdir. Paradoksal olarak, sözlü denen iletişimin dayanağı yazıdır. Bu model Derrida'nın yukarıda söylediği *arkhe-yazı (archi-écriture)* modelidir. Yani her söylemin vericisi ve alıcısının gerçek ya da potansiyel yokluğu olduğu için *arkhe-yazı (archi-écriture)* vardır. Ancak söz

58 Strauss, a.g.e, s.312-314

59 Sarup, a.g.e, s.67

60 Ramond, "archi-écriture" yani arkhe-yazı maddesi, s.20

ile yazı arasında kabul edilen bağımlılığın/sonradanlığın tersine çevrilişi *arkhe-yazı*'nın köken, temel, ilke ya da mutlak olarak algılanabileceğine götürmemelidir. Aksine yazı sorunsalı *arkhe-yazı*'nın değerinin yeniden tartışma konusu yapılmasıyla ortaya çıkar⁶¹. *Arkhe-yazı* Condillac'ın sağduyuya dayalı yazı algısına dayanır. Bu algı resimden hiyerogliflere, hiyerogliflerden de alfabeğe geçişe yol açan yazıya dair felsefi bir yorumdur.

Condillac, insanların başkalarına iletmek zorunda olduğu bir şeyleri olması, bu şeylerin iletim görüngüsünden önce var olan ve onu yöneten görünmez ideler, düşünceler ve tasarımlar olduğu, düşüncelerini kendisine ve başkalarına iletmeyi olanaklı kılan bir durumda olduğu için, belli bir süreklilik içinde iletim araçlarını ve yazıyı bulduğunu ileri sürer. Yani yazı düşüncelerini ses yoluyla iletmekte olan insanların, düşüncelerini kalıcı kılmak ve düşüncelerinin orada bulunmayan insanlar tarafından da bilinmesini sağlayacak yeni imler aramasının bir sonucudur⁶². Bu iletişimle ilgili bir durumdur. Bu iletişim söz ile değil yazı referanslı olarak gerçekleşir. Yazı ile yapılan bir iletişimin de namevcudiyetin oyunu olarak ortaya çıkar.

Derrida, iletişimin namevcut olanla yapılmasını Etienne Condillac'ın "İnsan Anlığının Kökeni Üzerine Deneme"siyle ele alır. Condillac yalnızca yazının işlevini ve kökeninin yansımalarını değil aynı zamanda yazıyı iletişim kategorisinin altına yerleştirir. Condillac'a göre kişiler yazıyı, düşüncelerini iletişim yetisi dâhilinde sürdürdüklerini ve bunu namevcut olanlara yönelik yaptıklarını savunur. Yani yazı, yazarın niyetini tekrar açığa çıkarılmasını sağlayan tek etkidir. İnsanlar niyetlerini ve görüşlerini yazıyla namevcut olana aktarmak için kullanırlar. Namevcut olan okuyucu ise yazarın niyetini ve görüşlerini okurken onları anlamlandırana dek ertelemeye çalışır. Böylelikle anlam sürekli bir namevcudiyet ile mevcut arasında dolanır. Ama bir türlü ne olduğuna karar verilemez⁶³. Bu karar verilemezlik yazının ertelenen bir özelliğe sahip olmasıyla olanaklıdır.

Derrida'ya göre eğer yazı diye bir şey varsa, yazının yazı olabilmesi için bu uzaklaşmanın, ayrılmanın, gecikmenin, *différance*'ın belli bir mutlaklık derecesine taşınabilmesi gerekir. Yazı olarak *différance*'ın artık bulunuşun farklı bir biçimi olmaktan çıktığı nokta tam burasıdır. Yazılı iletimin yazı olarak işlevini yerine getirebilmesi, yani okunabilirliğini sürdürebilmesi için empirik olarak belirlenebilir bir alıcının, mutlak yokluğunda bile okunabilir olması gerekir.

61 Ramond, "arkhe-yazı" maddesi, s.23

62 Levent Aysever, "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı", YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul 2006, s. 309

63 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 36

Derrida yazının işlevi olarak okunabilirlik kavramının gerisinde bir kavram daha bulur. Tekrarlanabilirlik (*repeatability*) ya da yinelenebilirlik (*iterability*).

Iterability (Yinelenebilirlik)

İletimin bir alıcının ya da empririk olarak belirlenebilir bir alıcı topluluğunun mutlak yokluğunda bile tekrarlanabilir, yinelenebilir olmalıdır. Latince tekrar anlamına gelen *iter*'den ya da Sanskritçe başka anlamına gelen *itara*'dan türetilmiş olan ve tekrarlama ile öteki/başka olmaklık arasındaki bağın mantığı olarak anlaşılacak *iterability*, her türden yazı işaretini üreten şeydir. Alıcının ölümünden sonra yapısal olarak *iterability* olmayan bir yazı, yazı olmaz. Hatta yalnızca iki kişi tarafından bilinen bir yazı bile, gerisinde kendisine dayandığı bir kod olduğu için, alıcısının hatta alıcısıyla birlikte göndericisinin ölümü sonrasında bile yazı olmayı sürdürür; okunabilirliğinden, yinelenebilirliğinden bir şey yitirmez. Alıcının yokluğu da bulunuşun daha sonra ortaya çıkan bir türü değildir. Namevcudiyet mevcut olandan bir kopmadır⁶⁴. Yani Derrida *iterability* nin imkânsız bir ilişki olduğunu söyler. Bu çerçevede yazı ekseninde oluşan *iterability*'in aslında, *différance*'a en yakın ya da *différance*'ın en çabuk şekline büründüğü terim olduğu söylenebilir. Böylece *différance*'ın işlemini *iterability* yoluyla gerçekleştirdiği ya da *iterability*'in işlevini *différance* olarak düşünebiliriz. Ancak birbirine yakın oldukları analiz edilebilir.

Iterability, “başka” anlamındaki “itara”, normalde iteration (yineleme), reiteration (tekrar) sözcüğünden türemiştir. Bu anlamda tekrarlama bir şey sürekli tekrar edilir ve hep aynı şey tekrarlanır. *Iterability* (yineleme) de tekrar eder ancak difference (öteki) ile yapılan bir tekrardır. Aynıının basit bir tekrarı değil, ancak her zaman potansiyel, yeni bir şey üreten tekrardır. Bu nedenle yazı yinelenebilir. Yazıda ifade edilen bir niyet her zaman tekrarlanabilir ve yeniden yorumlanabilir⁶⁵. *Différance*'ın da tam olarak gerçekleştirdiği işlem, tekrarın sürekli bir şekilde açığa çıkmasıdır. Bu tekrar aynı biçimde değil de tekrarlanırken de yinelenen bir durumdur. Böylece yazar ile muhatabı arasında değişmez bir ilişki olmayıp muhatabın yeniden yorumladığı ve yorumladıklarının yeniden yorumlanabileceği bir açıklık söz konusudur. Bu da alıcının yokluğunu gösterir.

Derrida bunu ortaya koyan Condillac'ın çabalarını önemser. Ancak *différance* ile bunun da aşılması gerektiğini düşünür. Çünkü klasik yazı anlayışının “alıcı yokluğu” olarak gördüğü yokluk, Derrida için çok daha geniş bir yokluğa işaret eder. Bu bağlamda Condillac, yazının alıcısının yokluğunda sunulduğunu belirtir; ama yazıyı okunabilir dolayısıyla *iterability* (yinelenebilir)

64 Aysever, a.g.y, 309

65 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 38

kılan yalnız alıcının yokluğu değildir. Onun sözünü etmediği bir başka yokluk da, göndericinin yokluğudur. Tıpkı alıcı gibi, gönderici, başka bir deyişle yazar da yazıdan, yazılı işareten uzaklaşır, onunla bağını koparır⁶⁶. Yani yazı yalnızca alıcısının yokluğunda değil, göndericisinin yokluğunda da işlevini yerine getirir ve de okunabilir. Böylelikle Derrida, bu *iterability* terimiyle tüm anlamlı deneyimin kalbinde tekrarlanabilirlik olanağı ve ertelenmenin geçiciliğini hesaplarken *différance* işlemini gerçekleştirir. Bu anlamda *différance*'ın adların biri olarak kabul edilen "*Iterability*", anlam mevcudiyeti değil tersine kendinin kendi için, kendinin başkaları için kendinin dünya için namevcudiyetini gerektirir⁶⁷. Bunun yanında *iterability* iletişim sürecindeki bağlamın yapısökümünü gerçekleştirir. Çünkü geleneksel anlamda iletişimin bütün şekilleri bağlamları tarafından belirlenir. Örneğin "bacak kırma" ifadesini alalım. Tiyatrodaki anlamı ve söylemi futbol maçındakinden çok farklıdır. Her durumun kendine özgü bir bağlamıyla kabul edilir. Bu çerçevede düşünüldüğünde klasik kavramsallaştırmada belirlenmiş bağlama göre olan bir söylemin yanlış anlaşılması düşük bir ihtimal olur. Örneğin Hamlet oyunu bağlamında Gertrude'un Polonius'un bacağını kırmadığına inanırız. Fakat Derrida bu kesinlik ve garanti duygusunu reddeder. Kırma ihtimalini ya da kırabileceğini düşüneneğimiz metinler üretilebilir. Bu anlamda Derrida hiçbir bağlamın mutlak olarak belirlenmemiş olduğunu ve bu durumun her zaman çoklu yorumlamalar ve açıklamaların konusu olabildiğini söyler⁶⁸. Bununla Derrida anlamın hiçbir zaman garanti edilemeyeceğini savunur. Çünkü ucu kapalı olmayan yazının hakikati yapısöküme uğrattığı ve çoklu yorumlamaya tâbi tuttuğu görülür. Yani yazarın asıl niyeti mevcudiyet, özdeşlik ve orijinalite ile karakterize edilirken yazının yaptığı ise namevcudiyet, ayırım ve tekrar (*repetition*) ile ilişkilendirilir. Yani yazı *karar verilemezliği* yeniden üretir. Bunun bir yolu da *dissemination* yani yayılma, saçılma ile gerçekleştirilir.

Dissemination (Saçılma)

Dissemenca ya da *dissemination* tohum/döl (Fr.semence/İng.semen) ve serpme/dağılma/yayılma (*dissémination*) yani verimliden/doğurgandan ziyade dağıtılmış tohum/döl anlamına gelir⁶⁹. Derrida, *dissemination*'ı metin okumaları ve metinler arası fikir akışları için kullanır. *Karar verilemezlik* bağlantısıyla her okumanın yeniden yorumlama ve metni yeniden oluşturma olarak kabul edildiği bir görüş olan *dissemination* yeniden yapılandırma olarak yapısöküm

66 Aysever, a.g.y, s.310

67 Ramond, "itérabilité" yani "yinelenebilirlik" maddesi, s.132

68 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 36

69 Ramond, "Dissemenca" yani "serpme, dağılma" maddesi, s. 77

görevini görür. Yani *dissemination* aslında *différance*'ın dönüşmüş hâli olarak düşünülebilir. Çünkü *dissemination* hakikat iddiasını ortadan kaldırırken, kavramın içindeki karşıtlığı gösterir. Ancak bu bir sentez olarak düşünülmemelidir. Bunun için de her zaman dörde vurgu yapar. Şöyle ki Derrida, *Dissemination*'a yazdığı önsözde (Kitabın Dışında: Önsözler) önsözü aynı zamanda ana metnin ikizi/çiftlenmesi olarak de olan bambaşka bir metin olarak niteler. Ayrıca Derrida yazılı önsözün dördüncü bir metin haline geldiğini söyler. Bu önsözün diyalektiğin üç terimini aştığı anlamı çıkar. Tez, anti tez ve sentez (tekrar tez haline gelir). Derrida diyalektiğe yem olmaktan ortaya bir hakikat koymayı, sadede gelmeyi başaramaması sayesinde kurtulur. Dissemination ilişkisinde bu durum diyalektik sonsuz, yeni anlam üretiminin karşıtıdır. Yani dissemination, diyalektikteki üçün hâkimiyetine karşı çıkan bir tür karşı-diyalektiktir. Saçılma ontolojik teolojinin üçünü belli bir yeniden yayma açısı üzerinde yerinden eder. Bir'e karşı Krizi yani kullanılan işaretlerin ikili karşıtlığın ikisine göre özetlenip karara bağlanamadıkları gibi, aşılarak spekülâtif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler. Örneğin iz, delik/gedik, hymen, pharmakon, ek, işaret-kenar gibi bu işaretlerin hareketi kendini her türlü yazıya taşıdığı ve bu yüzden de herhangi sonlu sınıflandırma içinde kuşatılmayacağı için üçlü ufku yıkarlar. Metinsel olarak yıkarlar: Bunlar çok anlamlılığın değil, saçılmanın işaretleridir çünkü kavram tarafından ya da bir gösterilenin taşıyıcısı tarafından hiçbir noktada sabitlenemezler⁷⁰. Böylece diyalektiğin dördüncü bir uğrağının olması olasılığı, bütün diyalektik mekanizmasını yıkar. Yani yapısöküm, diyalektiğin dördüncü çıkmazıdır.

O zaman *Dissemination* -hermenötikten farklı olarak- yalnızca bir okuma yöntemi değil aynı zamanda tüm metinlerin ve tüm düşünmenin bir özelliği olarak kabul edilmelidir. Yani metnin bağlamının sınırlarını aşan yeniden bir yorumlamadır. Bunun için Derrida sözcüklerin her zaman sentakslarından çıkarsanan çift, karşıt, karar verilemez bir değere sahip olduğunu dile getirirken aslında sözcüğün semantik düzeyden sentaktik (cümle yapısı) düzeye ulaştığını söylemesi anlamına gelir⁷¹. Örneğin pharmakon, pharmakos⁷², hymen terimleri çift anlamlılıklarıyla *karar verilemezliğe* yol açar. Bu da her okumanın çift anlamlılığın taşıdığı, farklı anlamlarda kullanıldığı, cümle içerisinde bağlamının değiştiği ve anlamın ertelenip farklılaştığı için tamamlanmamış okuma olduğunu gösterir. Çünkü henüz birçok okumanın yapılması ihtimali söz konusudur ki, her

70 Derrida, *Dissemination*, s.28-29; McGill, a.g.e, s. 392

71 McGill, a.g.e, s. 391-393

72 Derrida, *Dissémination* kitabının girişinde (xxv), günah keçisi (scapegoat) anlamına gelen bu kavramın ne Platon'un metinlerinde ne de Grek dilinde olduğunu, bunun bireysel söylem ile dili arasındaki ilişkiyi yansıttığını söyler.

ihtimal yeni bir yorum ve yeni bir sesi içerir. Bu durumda *karar verilemezlik* yapısökümün yerine geçer, yapısöküm adına fark ve ertelemeyi sağlar. Yani sınır durumu ya da sınır çizgisi yoktur.

Dissemination'ın son bir yorumlama araması söz konusu değildir. Bağlantılı daha başka olasılıklara izin veren bağlamların çoğalması, açık bir biçimde sonsuza kadar sürer. Böylece Derrida'nın modeli sonsuz ile başlamıyorsa da ona doğru yönelir. Bir başka neden ise Derrida'nın *karar verilemezliğin* örnekleri olarak tekil sözcüklerden daha geniş bir yere varmasıdır. Örneğin Nietzsche'nin notlarında bir bağlama oturtulmamış, tırnak içerisindeki "Şemsiyemi unuttum" cümlesi, bir cümleyken anlamı karar verilemez olabilir. Çünkü sözcükler çevrilebilir ve buna açıktır; fakat yine de onu yorumlamak imkânsız görünür⁷³. Parantez içindeki cümle, anlamsız bir şey olarak okunabileceği gibi imalı bir çerçevede ucu açık bir şekilde de yorumlanabilir. Ancak yapılacak her yorum anlamın ertelenmesini ve bağlamın sürekli farklılaşmasını sağlayacaktır. Bu anlamda karar verilemezlik her durumda kendini gösterir. *Pharmakon* gibi zehir/ilaç birbirinin içine yayılır ancak hangisi deneyimlenmeye çalışılırsa onunla karşılaşmak mümkündür. Bir taraftan da görülmeyen kısmı eksik kalır. Örneğin yazının belleğe deva etkisi mi yoksa zehir etkisi mi yaptığını öne sürmek belirsiz bir durumdur. Metin için de bu geçerlidir.

Yazarın metinde saf bir niyetinin olup olmadığını söylemek ya da yalnızca bir niyetinin olduğunu öne sürmek zordur. Kierkegaard'ın bir yazar ile mücellit arasında geçen müsvedde ile ilgili örneği⁷⁴ bu savı pekiştirir. Ona göre bir metnin sayfalarında tek bir sestem, bir niyetten ve bir ana fikirden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü metin/kitap bir iken onu yorumlayanlar birden çoktur. Bu Derrida için önemli bir yaklaşım olmuştur. Neticede metinde belirlenmiş bir amaç çerçevesinde süregelen bir durum yoktur.

Belirlenmiş tekil bir okuma çerçevesindeki bir metnin geleneksel anlamda bir amacı varken, *dissemination* herhangi bir okumanın daima kısmi ve tamam-

73 David Hoy, Jacques Derrida Çağdaş Temelde Kuramlar (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları 3. Baskı, İstanbul 2007, s.73

74 Mr.Literatus (ML) ile Hilarius Bookbinder (HB) öyküsünde Mr. Literatus bir müsvedde kağıtla mücellit olan HB'nin yanına gelir ve ona bu müsveddelerin acele etmeksizin kitap haline getirmesini ister. Ancak üç ay sonra ML ölür. Mirasçedileri müsveddelerini mahkeme kararıyla HB'den alırken bir gün ML'ye ait olduklarını düşündükleri el yazmalarını bulurlar. Sonra bu el yazmalarındaki metinleri oğullarına eğitim vermek için okur ve oğullarına metinle ilgili yazı yazmalarını ister. Daha sonra okula gidecek olan çocukları öğretmenleriyle paylaşırlar öğrendiklerini. Öğretmen de HB'den el yazmalarını satın alır, kendi adıyla bastırır. Böylelikle tek yazardan çıkan el yazmaları birden fazla kişiye mal olur (Kaynak: Dooley Mark and Kavanagh, Liam *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd., Stocksfield, 2007, s. 26-27)

lanmamış olana tanıklığı söz konusudur ki bu da her zaman çoklu yorumlama olasılığına neden olur. Böylelikle herhangi bir metnin özdeşliği -bütün özdeşlikler gibi- ayırım ve erteleme, yokluk ve namevcudiyet tarafından dağıtılır, ortadan kaldırılır. Bu anlamda *différance* yapısal olanı hem erteleyerek hem de ayırmaştırarak ölüm ile (yazarın gerçek anlamda ölümü) olanaksızlık arasındaki bağı sürekli yakınlaştırır⁷⁵.

Bu çerçevede dissemination ile bağlantılı olarak Derrida için verili bir durumda karar vermenin mümkün olmayışı, ne anlamlı bağlantıların bir sonsuzluğunun belirsizliği ne de yorumcunun kararsızlığının (bilgi eksikliğinin) bir sonucudur. Bu şekilde karşıt anlamların her ikisi de tek bir sözcükte aynı anda görülebilir. Örneğin *pharmakon*/deva-zehir ya da *pharmakos*/dış-iç. Bu durum anlamın sürekli bir biçimde değişebileceğini ve sabit bir bağlamdan bahsedilemeyeceğini gösterir.

Saçılmanın herhangi bir sınıra ulaşamayacağı böyle bir durumda, anlam yüklenebilecek kavram ya da tanımlar, özelliğin yutuculuğu içinde kaybolup gider. Çünkü nesnel, rasyonel, yapısal ve diyalektik olanın iddiası özdeşliğin ortadan kalkması ya da onun hükümsüz kalmasıyla birlikte yapısökümüne uğrayarak kararsız ve tamamlanmamış bir şekilde kalır. Böylelikle Derrida *différance* ile Aristoteles'in mantığını hükümsüz kılar. Örneğin bir ağaç düşünülün. Aristoteles ağacın ağaca özdeş olduğunu söylerken Derrida bunun yerine ağacın ağaç olmadığını, onunla ilişkili olanlarla anlam kazandığını söyler. Yani hiçbir şey kendisine özdeş değildir. Bu durum Batı felsefesinde şimdiye dek ötekiye yer vermeyen bir ayrıcalığı doğurmuştur. Çünkü Batı metafiziği özdeşlik ilkesi ile her şeyi bir şeye indirgerken öteki olabilecekleri de doğurmuştur. Böylece Derrida *différance* ile ötekiye yer açmaya çalıştığı sonucuna varılabilir. Ancak Derrida'nın *différance* ile yaptığı, tamamen bir yıkım değil; anlamlı olarak kabul edilen şeylerin eksik ya da bir takım yönlerinin dışarıda bırakılmasını açığa çıkarmadır.

Sonuç Yerine

Derrida, Batı metafiziği geleneğinin öngördüğü saflığı ve özün kendilikle ilgili olmasını yapısöküme uğratarken, Platon'un idealar dünyasına dayanan felsefi yaklaşımına radikal bir darbe indirmiştir. Bunu, diyaloglarda geçen aporetik tanımlamaların açığa çıkardığı bir anlayışa yakın olarak "bilgisizlik bilinci" ile yapar. Yani bilincin anlamlandırdığı şeylerin kendi başlarına bir anlamı olmadığını ya da yüklenen anlamın sabit ve değişmez olamayacağını göstermeye çalışır. Bu anlamda Derrida'nın Platon'u kullanmış olduğu yöntemiyle onu yapı-

75 Dooley and Kavanagh, a.g.e, s. 28

sökümüne uğrattığı söylenebilir. Ancak Platon'un Phaidros diyalogunda yazı ile ilgili görüşlerinde yazıyı ikincil konumda düşünmesi ile Antik Yunan'dan günümüze bütün eserleri ulaşmış tek filozof olması da Platon'un bir çelişkisi olarak kabul edilebilir. Çünkü eğer yazı değersizse ve belleğe zehir etkisi varsa, o zaman Platon neden diyalogları yazmıştır? Diyalogları yazdığına göre zehir etkisini örtük olarak da olsa kabullenmiştir. Bu çelişkisiyle Platon aslında bir anlamda kendi kendini yapısökümüne uğratmıştır. Aynı durum Rousseau için de geçerlidir. Ona göre yazı, sözün bozuk bir temsili ve insan doğasına eklenen (ilave) zararlı bir şeydir. Rousseau insanın doğuştan iyi olduğunu ve sonradan zincire vurulduğunu da söyler. Ancak daha sonra insanın bundan daha önemli bir şey olan pozitif hukuk ile aklının emrettiklerine itaat etmesinin toplum sözleşmesine bağlı olarak insan doğası yararına olacağını vurgular. Bu durumda da Rousseau kendi kendini yapısökümüne uğratır. Çünkü insan doğasının yazıyla kirleneceğini söyleyen Rousseau, insan doğasının toplum halinde yaşamasını gerekli kılacak yazılı bir belgeye ya da yazılı bir metne de kapı aralamaktadır. Yani insanın kendi aklının emrettiklerine karşı itaatkâr olması aynı zamanda herkes için geçerli olabilecek bir kurallar sistemini gerektirmektedir. Bu çelişki de kendi kendine yapısökümün örneği olarak sunulabilir.

Derrida bütün bu çelişkileri *différance* ile açığa çıkarır. Bunun için düşünce serüveninde açığa çıkan hakikat ya da değişmezlik yerine Oluş'u önerir ve savunur. Çünkü Oluş, indirgenemez olanı beraberinde taşır ve epistemolojinin çıkmazlarını gösterirken ontolojik olanı öne sürer. Ontolojik olan ise sürekli oluş halindedir. Bu anlamda *différance* aslında tam olarak da bu misyonu taşır. Yani Derrida'nın *différance* ile yaptığı eylem, üst-anlatıların yıkılması operasyonudur. Bu operasyonda Derrida, sözün ve söylemin yerine metni koyarken her şeyi de metne bağlar. Ancak Batı metafiziğine benzer bir şekilde her şeyin metinde olması, kendinden menkul bir özü barındırmaz. Çünkü metin zaten yapısökümüne uğrayacağı için aslında her şeyin tepe taklak edildiği bir hiçlik durumudur; ne bir merkezi vardır ne de dayandığı bir özü. Bu anlamda metin, Derrida'nın erteleme ve yinelenmesine önemli ve başat bir örnektir.

Derrida oluşu metinle gerçekleştirmeye çalışır. Bu çerçevede Derrida'nın *différance* ile yapmaya çalıştığı Herakleitos'un öğretisi ve Gorgias'ın düşüncelerini sürekli hale getirmesi olarak kabul edilebilir. Çünkü *différance*'ın zamanlama ve uzamlaşma imkânı, Herakleitos'un ontolojik olarak vurgulamış olduğu "Aynı nehirde iki defa yıkanılmaz" sözü çerçevesinde sağlanmıştır. Çünkü nehre ardışık olarak giren biri, her seferinde farklı biriyken zaman da akıp geçer. Bunun yanında nehrin kendisi de yatağını bulamayan, kaynağını kendisinden alamayan-

özdeşliği olmayan- bir özelliğe sahiptir. Böylelikle her şeyin aktığı ve değiştiği bir durumda hiçbir şey bilinemez ve anlamlandırılmazdır.

Nitekim Gorgias da bir şeyin bilinmesi mümkün olsa da bunun başkasına iletemeyeceğini söyler. Çünkü var olan şeyler duyularla algılanan şeylerdir. Görülecek şeyler görmeyle kavranılacaksa işitmenin ki işitmeyle kavranılması söz konusudur. Bunlar birbirlerini kavramazlar. Yani duyular birbirilerine kapalı olurlar. Bu durum ancak dil ile aşılabılır. Çünkü duyularımızı değil de dili iletiriz. Böylelikle dil her şeyin kaynağında bulunur ve her şeyi üreten, yaratan aksine de yok eden ve kötü olmasını sağlayan bir özelliğe sahiptir. Dil, Lacancı anlamda, bilinçdışı benzer. Çünkü bilinçdışı tam olarak ne olduğu belli olmayan ancak sadece iz bıraktığı kadar bilinebilecek bir sistemdir. Dil de düşüncelerin ve duyuların anlamlandırılmasında sözcüklerle izler bırakır. Bu izleri *différance* takip eder ve deşifre etmeye çalışır. Bu anlamda *différance*'ın serüveni dille sürer.

Différance dildeki ayrımlarla başlayarak yapısalcılığın *différence* (ayrım) kavramını dönüştürmekle kalmaz, *a* harfinin zorlayıcılığıyla bütün bir metafizik ve dil felsefesinin yapısını bozmaya çalışır. Metafiziğin söze dayalı bir yapıda olması, *a* harfinin kaybolmasına yol açarken aslında *différance*'ın yazıya olan vurgusunu gösterir. Bunun yanında yapısöküm, iterability ve dissemination; kararsız olan *différance*'ın mevcudiyetini/namevcudiyetini pekiştirmiş olur. Ayrıca *différance*'ın mevcudiyeti/namevcudiyeti, Aristoteles mantığının ilkesi olan “üçüncü şıkkın olanaksızlığı” yani “*a* ve *a*-değildir” önermesi düşünüldüğünde bir şeyin “ya vardır ya da yoktur; üçüncü bir durumu söz konusu değildir” önermesini yıkan bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden hem var hem yok olabilen *différance*, mantığın ilkelerini hükümsüz kılar. Bu anlamda metafiziğin değişmezliğine karşı sürekliliği, yaratıcılığı ve verimliliği gerçekleştiren *différance*, kararsız bir virüse benzetilebilir; tanımlanamayan ve içine girdiği yapıları parçalayan, onları söküme uğratan ve yıkılmasını sağlayan ve hiçbir zaman ne olduğu bilinemeyecek olan bir virüs. Yani *différance* bir oluş hâlidir. Ancak yine de *différance*'ın ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Çünkü her zaman anlamın ertelendiği ve yinelenmediği bir durum söz konusudur. Böylelikle bir bağlamı yoktur ya da bağlamdan kopuktur.

Différance ile anlam kazanan iterability, bağlamdan kopuk olarak da düşünülebileceğimizi gösterirken, sadece sözün sahibi değil, yazının sahibinin ölümünü de ilan etmiştir. Aynı zamanda *différance*, Baba figürünün ölümünü ilan etme işlemidir. Bu ölümü insanın ölümü takip eder. Tikel anlamda da yazarın ölümü gerçekleşmiştir. Bunun için en önemli hedef Kartezyen öznedir. Derrida *différance* ile bu özneyi parçalamakla kalmamış fakat ölümünü de ilan etmiştir.

Buna karşın her şeyin yaratıcısı olarak dili esas almıştır. Bu durum postyapısal ve postmodern söylemin felsefi referans noktası olarak da düşünülmelidir.

Özet

Bu çalışmanın temel amacı *différance*'ın kavram olmadığını, mevcudiyet metafiziğine karşı indirgenemezliğini vurgulamaktır. Bu yüzden ne olduğunun anlaşılması için ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu anlamda *différance*'ın karar verilemez olduğu ortaya konulurken birtakım terimlerle bu durum pekiştirilecektir. Ayrıca *différance* bunu, onların rollerine bürünerek gerçekleştirir. Bunun için yapısöküm başta olmak üzere yazı/söz ikiliği, yapısalcılığa yönelik eleştiriler, oyun olarak *différance*, ilave, iz, arkhe-yazı, iterability (yenilenebilirlik) ve dissemination (saçılma)'ın işlevi açığa çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Différance, Yapısöküm, İlave, Yenilenebilirlik, Saçılma, Kararverilemezlik*

Abstract

The Adventure of Différance

The main purpose of this study is to emphasize that *différance* is not a concept and that it cannot be reduced to metaphysics of presence. So it has been detailed for understanding it better. In this sense, it will be presented as undecidable and with some of the terms this situation will be strengthened. In addition to this, *différance* makes this happen by taking on their roles. For this reason, at first, the function of deconstruction, write/speech duality, criticism against structuralism, *différance* as a play, supplement, trace, arkhe-writing, iterability, dissemination terms will be revealed.

Keywords: *Différance, Deconstruction, Supplement, Iterability, Dissemination, Undecidability*

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul-2008
- Aysever, Levent, "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı", YKY Yay. *Cogito Derrida Sayısı*, Sayı 47-48,
- İstanbul-2006
- Boyne, Roy, *Derrida ve Foucault* (çev. İsmet Yılmaz), BilgeSu Yayınları, Ankara-2009
- Coker, John, *Jacques Derrida*, The Blackwell Guide to Continental Philosophy, Blackwell
- Publishing Ltd. Oxford, England-2003

- Culler, Jonathon, *Saussure* (çev. Nihal Akbulut), Afa Yayınları, İstanbul-1985
- Deutscher, Penelope, *How to Read Derrida*, W.W.Norton & Company, USA-2005
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, Trans.Barbara Johnson, Athlone Press, USA-1981
- -----, “Platon’un Eczanesi” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayı 10*, İstanbul-1999
- -----, “Différance” (çev. Önay Sözer), *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10: İstanbul-1999
- -----, “Japon Bir Dosta Mektup (çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul-1999
- ----- “Göstergebilim ve Gramatoloji” (çev. Zeynep Direk), *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, İstanbul 1999
- -----, *Teoriden Sonra Hayat* içinde, (çev. Ebru Kılıç), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004
- -----, “İsim Hariç” (çev. Didem Eryar), YKY Yayınları, *Cogito Derrida Özel Sayısı*, Sayı 47-48, İstanbul-2006
- -----, *Gramatoloji* (çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010
- Dooley Mark and Kavanagh, Liam *The Philosophy of Derrida*, Acumen Publishing Ltd., Stocksfield-2007
- Dursun, B.Yücel, *Oyunun Ontolojik Durumu: Heidegger, Derrida, Gadamer, Huizinga*, Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara-2008
- Hoy, David, Jacques Derrida Çağdaş Temelde Kuramlar (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları 3. Baskı, İstanbul-2007
- Kurtar, Senem, *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2004
- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, Bursa-2008

- Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2000
- Levi-Strauss, Claude, *Hüzünlü Dönenceler* (çev. Ömer Bozkurt), YKY Yayınları, İstanbul-1994
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. Tuncay Birkan), Ayraç Yay. 2. Baskı Ankara-2008
- Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizmin ve İktidarın Altüst Oluşu* (çev. Kürşat Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2001
- Platon, *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayın Basımevi, Batı Klasikleri, İstanbul-1977
- Ramond, Charles, *Derrida Sözlüğü* (çev. Ümit Edeş), Say Yayınları, İstanbul-2011
- Rousseau, J. J., *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (çev. Ömer Albayrak), İş Bankası Yayınları, İstanbul-2007
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. Berke Vardar), TDK Yayınları, Ankara-1976
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. baki Güçlü), Ark Yay. Ankara-1997
- Wolfreys, Julian, *Derrida: a Guide for the Perplexed*, Continuum Press, New York-2007

ÇELİŞMEZLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN SOFİZME BAKIŞI¹

Harun KUŞLU*

Giriş

Felsefede bilgi kuramının gelişmesini ve yetkinleşmesini sağlayan itici güç durumundaki “bilgide kuşkuculuk” akımı, sofistlerin felsefe tarihine yapmış oldukları en önemli katkılardan birisidir.² Bilgi sorununu, bilimsel bilginin oluşması yönünde ele alıp, bu doğrultuda bir bilgi edinme yöntemi olarak mantığı inşa eden ise Aristoteles (M.Ö. 384-322) olmuştur. Çünkü sofistlik bilgi anlayışına karşılık Aristoteles, bilimsel bilginin mahiyetini ve kriterlerini belirlemiştir. Biz bu makalemizde Aristoteles'in, sofizmi çelişmezlik ilkesi bağlamında nasıl eleştirdiğini gösterme gayreti içinde olacağız. Sofistik kanıtlama türlerinin bir bir ele alınıp detaylı bir şekilde sayılması ise makalemizin kapsamı dışındadır.³ Bizim buradaki amacımız, sofizm eleştirisinde filozofun çelişmezlik ilkesine dayandığını belirlemek olacaktır.

Aristoteles'in sofizm hakkındaki felsefi tutum ve düşüncelerine geçmeden önce sofizmin ne olduğunu kısaca tasvir etmek ve Sokrates (M.Ö. 470-399) ile Platon'un (M.Ö. 427-347) sofizme bakışına değinmek yerinde olacaktır. Zira aşağıda da görüleceği üzere Aristoteles'in sofizm eleştirisinde izleyeceği yolu ilk açan ve bu konuda onun görüşlerine zemin hazırlayan filozoflar, Sokrates ile Platon olmuştur.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Bilim Dalı (hkuslu@sakarya.edu.tr)
1 Bu makaleyi okuyup muhtelif yararlı önerilerde bulunan saygıdeğer hocam Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK'a müteşekkirim.

2 Arda Denkeli, *Düşünceler ve Gereçekler*, İstanbul 2003, s. 133.

3 Bu konuda bkz., Aristoteles *Sofistik Çürütmeler*, filozof bu kitabı “sanki çürütmemiş gibi görüldüğü halde aslında hatadan (yanılgı, safsata) [fallacy] başka bir şey olmayan” sofistlik çürütme tarzlarını saymak için kaleme aldığını belirtir. Aristoteles, *On Sophistical Refutations (The Works of Aristotle c. 1, içinde)*, s. 127; krş. Türkçe çev., *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, İstanbul 2007, s. 7. *Sofistik Çürütmeler* hakkında ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 40; David Ross, *Aristoteles*, İstanbul 2002, s. 79-82. Sofistik kanıtlama türleri ve genel olarak mantık yanlışları hakkında geniş bilgi için bkz., İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004.

I- Aristoteles'ten Önce Sofizme Bakış

Sofistliğin tarihte nasıl ortaya çıktığını ve bugün ne anlama geldiğini Arda Denkel'in şu cümleleri⁴ oldukça iyi ifade etmektedir: “*Sofistlik M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında, Eski Yunan toplumunun geçirdiği siyasal bir dönüşümün gereği olarak ortaya çıkan, bir süre ilgi gördükten sonra Sokrates ve öğrencilerinin tepkisiyle gözden düşürülen ancak düşünce tarihinin her aşamasında uygun bir ortam bulur bulmaz hemen yeşeriveren felsefi bir akımdır. Bugün ‘sofist’ dendiğinde ise gösterişli sözler, dil oyunları ve mantık hileleriyle başkalarının düşüncelerini etkilemeyi, yönlendirmeyi amaçlayan, yüzeyde çekici görüntü de derinliği olmayan düşüncelere, ‘doğru’ görünümü verip insanları bu düşüncelere inandırmaya çalışan kişi akla gelir. Sofistin amacı doğru olanı ortaya çıkarmak değil, kendi yararları doğrultusunda, laf cambazlığı ile dikkati başka yönlere kaydırarak, dinleyicileri şaşkırtıp, belagat gösterisiyle insanları kandırmaktır. Sofistliğin bu yönünü açığa çıkaran ve bu tutumunu eleştirerek sofizmi felsefeden dışlayan ise, Sokrates’in çabaları doğrultusunda özellikle Platon ve Aristoteles olmuştur.*”⁵

Sofist denince, felsefe tarihinde, ilk olarak Protagoras (M.Ö. yklş., 481-411) ve Gorgias (M.Ö. 483-375) akla gelir. Protagoras ve Gorgias, sofistleri ve sofizmi düşünce tarihi boyunca temsil edecek en meşhur görüşleri dillendiren isimlerdir. Bununla elbette Protagoras'ın ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ sözünü ve Gorgias'ın ‘bilinbilir bir şey olmadığı olsa da bilinmeyeceği hatta bilinse de anlatılamayacağı’⁶ şeklindeki iddiasını kastediyoruz. Protagoras'a göre bütün insanlarda ortak olarak bulunup kişiye göre değişiklik arz etmeyen bir bilgi mümkün değildir. Bilakis bilgi, her insanda farklı farklı ve görecelidir. Gorgias'ın görüşü ise herhangi bir şeyi bilme imkanımızın olmadığı hatta bilgiye konu olabilecek şekilde, sabit bir hakikate sahip şeylerin bile bulunmadığı anlamına gelmektedir.

Sofistlerin bu görüşlerinde ise özellikle Herakleitos (M.Ö. yklş., 544-484) ve Demokritos'un (M.Ö. 460-370) fikirleri etkili olmuştur. Aristoteles de *Metafizik*'te çelişmezlik ilkesini ele alırken bu iki filozofun öğretilerinin sofistlik bakış açısında etkili olduğunu belirtmektedir.⁷ Örneğin Protagoras'ın bilginin kişiden kişiye göreceli olduğu düşüncesi, Herakleitos'un *nesnelere (eşyanın/varlığın) sürekli bir değişim halinde olduğu* fikri ile Demokritos'un *sensüalizmine* yani bilginin

4 Cümleler bizim tarafımızdan kısmen yeniden düzenlenmiştir.

5 Denkel, 2003, s. 127-128.

6 Kurt von Fritz, “Antik Grek ve Roma Felsefesi”, *Felsefe Tarihine Giriş* içinde, (derleme ve tercüme, Ahmet Cevizci), İstanbul 2002, s. 24.

7 Aristoteles, *Metafizik* 1005^b 20-25, 1009^b 5-15, 1062^a 30-35. (Eserin Türkçe ve İngilizce çevirilerine birlikte atıfta bulunulmaktadır. Türkçe çev., İstanbul 1996, İngilizce çev., *The Works of Aristotle*, c. 1 içinde).

ancak duyumlardan elde edilebildiği iddiasına dayanır. Demokritos'a göre düşünceler duyumların uzantısından öte bir şey değildir;⁸ Herakleitos'un, nesnelerin daima değişmekte olduğu görüşü ise bu nesnelerin sabit ve dolayısıyla bilgiye konu olabilen değişmez hakikatlerinin olmadığı anlamına gelir. Buna göre varlıktaki şeyler, sürekli bir değişim halinde ise (Herakleitos) ve bilgi de onların duyularla algılanmasından başka bir şey değilse (Demokritos) o halde bu iki görüşü bir araya getiren sofistlere göre bilgi, herkeste başka başka olan göreceli bir şeydir. Her insan ancak kendi duyumsadığını bilme imkanına sahip olduğundan, aynı nesneye dokunan iki kişiden birisi bu nesnenin soğuk olduğunu söylerken diğeri sıcak olduğunu söyleyebilecektir. İşte, bilgiyi sadece duyu verilerinden ibaret gören bu anlayıştır ki sofist Protagoras'ı, tek tek her bir ferdin, bilgide doğruluğun ölçütü olduğu iddiasına sevk etmiştir.

Bu durumda “insan her şeyin ölçüsüdür” derken Protagoras, “insan” kelimesiyle genel olarak insanı değil *bireyi*, insan zihnini değil *birtek* insan zihnini kastetmiş; dolayısıyla ne kadar birey varsa doğrunun ve yanlışın da o kadar ölçüsü olacağını düşünmüştür. Zira o, insan aklını ve onun herkeste bir olduğunu düşünmemiş, tek tek insanlar onun genel olarak insanı görmesine engel olmuştur.⁹ Bu ise sofistik düşüncede, tümelin, yani şeylerin bütün zihinlerde varolan ortak mahiyetlerinin (kavramın) yeri olmadığı anlamına gelmektedir.

İşte sofistlerin bu tutumu Sokrates, Platon ve Aristoteles'i kavramları tanımlamaya, bilgiye sağlam dayanaklar bulmaya ve genel-geçer öncüllere tutunmanın gerekliliği düşüncesine yöneltmiştir.¹⁰ Onlar, sofistlerin akıl yürütme olarak kullandıkları formüllerin dayandığı çarpıklıkları göz önüne sermişlerdir.¹¹ Bu üç filozof, bilginin göreceli olduğu şeklindeki sofistik düşünceye karşı *tümel değişmez bir bilginin imkanını* savunmuştur. İnsan zihninde tümel, değişmez bilginin -hiç değilse ahlâkta- olduğunu ilk savunan Sokrates'tir. Sofistlerin aksine Sokrates, evrensel ve zorunlu bir bilgi idealinin peşinde koşarak bu tür bir bilginin imkanlarını araştırmıştır.¹² Sokrates'in bu düşüncesini aynen alan Platon'un

8 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 39.

9 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s.40. Protagoras'ın “insan” kelimesiyle bireyleri mi yoksa insan türünü mü kastettiği tartışılmış olmakla birlikte bu sözün manası “sana gerçek olarak görünen senin için, bana gerçek olarak görünen ise benim için gerçektir” şeklinde anlaşıldığından, burada türün kastedildiğini düşünmek yanlıştır. Aksi taktirde tartışmanın yönü gerçeğin ölçüsünün “insan türü” olduğu şekilde değişirdi. Bkz., Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Ön-Sokratikler ve Sokrates*, İstanbul 2009, s. 81.

10 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 2004, s. 44.

11 Denkel, 2003, s. 127-128.

12 Hamdi Rağıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve ilim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: 1974, s. 43.

çabası ise bu fikrin teorik temellerini ortaya koymak olmuştur.¹³ Aristoteles bu durumu şu şekilde ifade eder: “*Sokrates tümeli (universal) ahlâkla ilgili konular-da aramaktaydı. Düşünceyi tanımlar (definitions) üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi de odur. Platon ise onun öğretisini kabul etmiştir.*”¹⁴

Platon, sofistlerin doğrunun ve gerçekliğin göreceli olduğunu ileri sürmesinin dilden kaynaklandığını fark etmiş ve sofistlik kanıtlanmanın gücünü dilin doğasından aldığı düşünmüştür. Ona göre bu problemin çözümü ise dildeki adlarla onların gösterdiği nesnelere arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak görmekten geçer. Yani bir lafzın, işaret ettiği nesneden başka bir şeyi göstermesi imkansızdır, bilakis lafız zorunlu olarak yalnızca bu nesneyi gösterebilir. Yine de Platon, henüz, zihindeki anlamların dildeki adlardan ve onların işaret ettiği nesnelere bağımsız olduğunu düşünmemiştir. Anlamın zihin dışındaki nesnelere ve dildeki lafızlardan bağımsız olduğunu ortaya koyan ve buna paralel olarak mantığı kurup sistemleştiren ise Aristoteles olmuştur. Böylece anlamın bağımsızlığı düşüncesine paralel olarak mantık da bağımsız, müstakil bir disiplin haline gelmiştir.¹⁵

Aristoteles’ten önce, Sokrates ile Platon’un sofistlere karşı bilgide tümeliliği savunduklarını görmekteyiz. Dahası -Aristoteles’in de ifade ettiği gibi- Sokrates tanımlar üzerinde yoğunlaşmış, tümel kavram düşüncesini ortaya koyarak, Platon ise lafızlarla, onların delalet ettiği nesnelere arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu belirterek meseleyi mantık/akıl ilkeleri bağlamında ele alınabilecek şekilde Aristoteles’e miras bırakmışlardır. Aristoteles ise mantıksal çıkarım sürecinin (kıyas) ne olduğu hakkında genel bir açıklama yapan ilk kişidir. Onun bu probleme yönelmedeki gayesi -sofistik bilgi anlayışının aksine- bilimsel bilginin koşullarını ortaya koymaktır.¹⁶ Aristoteles bunu *Organon* adı altında toplanan mantık eserleriyle yapmıştır. Yunan kültüründe neşet eden sofistlik hareketi özellikle *II. Analitikler* kitabıyla çağdışı bırakarak daha iyi bir yolun yani bilimin yolunu açmıştır.¹⁷ Sofizmin ne olduğunu ve sofizme karşı Sokrates ile Platon’un tutumlarını kısaca ele aldıktan sonra şimdi Aristoteles’in meseleye bakışına geçebiliriz.

13 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Platon*, İstanbul 1998, s. 23.

14 Aristoteles, *Metafizik* 987^b 1-5.

15 Ali Durusoy, “Aristoteles’ten Gazzali’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005/1), İstanbul 2006, s. 38-39.

16 Mantıksal çıkarım süreci olarak Aristoteles’in kıyas teorisine, ondan önceki en yakın yaklaşım, Platon’un mantıksal bölme (taksim) formülasyonu olmuştur (bkz., David Ross, *Aristoteles*, İstanbul 2002, s. 49).

17 Ross, 2002, s. 79

II- Çelişmezlik İlkesi ve Aristoteles'in Sofizme Bakışı

Aristoteles, başta *Peri Hermenias*, *Sofistik Çürütmeler* ve *Metafizik* olmak üzere bazı eserlerinde, çelişmezlik ilkesini (veya çelişkinin ne olduğunu) ele alırken, sofistleri ve onların öğretilerini de bu açıdan değerlendirmiştir. Böylece sofizmin bu ilkeyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermiştir. Hatta *Peri Hermenias* kitabında, çelişkinin önermelerde nasıl ortaya çıktığını anlatırken bu konu hakkında ele aldığı her şeyi sofistlik yanıltmalara karşı belirlediğini açıkça ifade etmektedir.¹⁸ O halde filozofun sofizme bakışını görebilmek için sofizmin çelişmezlik ilkesiyle irtibatını göz önünde bulundurmamız kaçınılmazdır.

Sofizmin felsefi bir akım olarak tarihte nasıl ortaya çıktığına ve bugün ne anlama geldiğine değinmiştik. Peki sofizm, Aristoteles için ne anlama gelmektedir, o bir felsefe midir yoksa değil midir, felsefe ise ne türden bir felsefedir? Filozof bu soruyu, sofizm ile gerçek felsefeyi birbirinden ayırt etmek suretiyle cevaplamaktadır. Ona göre sofistlik, sahte ve yanıltıcı felsefedir. Ayrıca sofistler, bilimsel kanıtlamalarda bilimlerin ilkelerinden istifade ediyor gibi göründükleri halde bunu yapmazlar. Aristoteles, sofistğin yanıltıcı özelliğini şöyle ifade etmektedir: “*Felsefe, felsefi hayata ilişkin amaçları bakımından sofistikten ayrılır... felsefe, somut olarak bilgiyi ürettiği halde sofistlik ancak görünüşte felsefe, sahte felsefedir.*”¹⁹ Dahası sofistler “bilimsel bir sorunla ilgili olarak, o bilimin ilkelelerinden sadece görünüşte yararlanan kişilerdir ve vardıkları çıkarımlar (reasoning) da sadece görünüşte çıkarımlardır. İşte bundan dolayı sofistlik, yanıltıcı ve hilelidir. Sofistlerin amacı bilge görünmektir. Onlar doğru yöntemi gözetmezler, sadece görünüşte kanıtların peşinde koşarlar ve bu yüzden onların bilgeliği gerçek değil sadece görünüşte bilgeliktir.”²⁰ Kısaca ifade edilecek olursa Aristoteles'e göre sofizm, doğru çıkarımlara ulaştırmayan, bilgelik görüntüsü vermek amacıyla kullanılan sahte, yanıltıcı ve görünüşte felsefedir. Sofistiğin sahte felsefe olması ise hem sahte bir bilgelik görüntüsü oluşturma amacıyla kullanılması hem de yönteminin yanlış olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçek felsefe ile sofistği bu şekilde ayırt eden Aristoteles'i sofistlerden farklı kılan şey de kendisinin felsefi amacıdır. Zira onun amacı sahte bir bilgelik görüntüsü altında menfaat veya şöhret sağlamak değil, bilakis her konuyu olabildiğince akıllıca ele almak olmuştur.²¹

18 Aristoteles, *Yorum Üzerine* (Grekçe aslıyla birlikte), Ankara 2002, 17^a 35-38; krş. *Kitabu'l-İbare* (Arapça çev., *en-Nassul-Kâmil li Mantık-i Aristû* içinde, c. 1) Beyrut 1999, s. 117.

19 Aristoteles, *Metafizik*, 1004^b 20-30.

20 Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, İstanbul 2007, s. 28-29; krş., a.mlf., *On Sophistical Refutations*, 171^b 5-30.

21 Ross, 2002, s. 79.

Çelişmezlik ilkesinin ne olduğuna geçmeden önce bu ilke hakkında değinmemiz gereken, Aristoteles'in de özellikle vurguladığı bir husus bulunmaktadır. Sözü geçen husus çelişmezlik ilkesinin, felsefi ilimlerden hangisinde ele alınması gerektiğidir.²² Filozofa göre çelişmezlik ilkesi gibi ilkeler, ilk felsefe olan *metafizikte* incelenmelidir. Çünkü metafizik, varolması bakımından varlığı inceleyen bir ilimdir ve çelişmezlik gibi ilkeler de bütün varolanlar hakkında geçerli olduğundan hatta varolmak bakımından, bütün varlıkların *doğruları* (*true of being qua being*) olduklarından ancak metafizikte ele alınabilirler.²³ Metafizikçi varlığı inceleyen kişi olduğu için incelediği konuya dair en kesin ilkeleri de belirlemelidir.²⁴ O halde bu ilkeleri ele almak metafizikçinin işidir. Metafizik tümel bir ilimdir ve tikel ilimlerin ilkeleri de bu ilimde belirlenir. Kaldı ki tikel ilimlerle ilgilenen hiçbir ilim adamı bu ilkeleri incelemeye yönelmez.²⁵ O halde ilimlerin ilkelerini belirlemek, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tümel bir ilim olan metafiziğin işidir ve çelişmezlik ilkesi de haliyle bu ilimde ele alınmalıdır.

Çelişmezlik ilkesinin metafizikte ele alınması gerektiğini ortaya koyduktan sonra Aristoteles, ilkeyi şu şekilde belirler: *Aynı niteliğin, aynı özneye, aynı zamanda, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkansızdır.*²⁶ Buna göre, örneğin, aynı zamanda, “rüzgar soğuktur” ve “rüzgar soğuk değildir” şeklinde iki ifade kullandığımızda, soğuk ‘olma’ ve ‘olmama’ gibi birbiriyle çelişik olan iki niteliği rüzgara yüklemiş oluruz ya da Aristoteles'in deyişiyle bir niteliğin, bir konuya hem ait olduğunu hem de olmadığını iddia ederek çelişkiye düşmüş oluruz. Çelişmezlik ilkesi, kıyasın,²⁷ yani akıl yürütmenin bir ilkesidir. Kıyas öğretisi ise tamamen Aristoteles'in eseridir.²⁸ Bu durum dikkate alındığın-

22 Bu husustaki fikirlerini bizimle paylaşma nezaketini göstererek meselenin makaleye dahil edilmesini tavsiye eden saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'a şükranlarımı sunarım.

23 Aristoteles, *Metafizik* 1005^a 20-30.

24 Aristoteles, *Metafizik* 1005^b 5-10.

25 Aristoteles yalnızca ilk doğa filozoflarının bu türden genel ilkelere değindiğini belirtmektedir. Ancak doğa filozofları da varlığı yalnızca doğal şeylerden ibaret gördükleri için bunu yapmışlardır. Zira onlara göre felsefe yalnızca varlığın meydana geldiği doğal ilkeleri ele almaktır ve varlık da sadece doğal şeylerden oluşmaktadır. Varlığın ilk ilkeleri de onlara göre doğal (cisimsel) şeylerdir. Aristoteles'e göre ise varlık yalnızca doğal şeylerden ibaret değildir. Şayet durum böyle olsaydı o takdirde ilk felsefenin Metafizik değil de doğal varlıkları inceleyen Fizik olduğunu söylemek mümkün olacaktı. Halbuki fizik felsefenin sadece bir cüz'üdür. Çünkü bu ilim, Metafizik gibi varlığı var olması bakımından ele alan tümel bir ilim değildir. (Aristoteles, *Metafizik* 987^a 5-10, 1005^b 30-35, 1026^a 25-30).

26 Aristoteles, *Metafizik* 1005^b 15-20. Önermede çelişki hakkında bkz., amlf., *Yorum Üzerine*, 17^a 25-40, *İkinci Çözümlemeler*, 77^a 10-22.

27 Aristoteles, *Metafizik* 1005^b 5-10.

28 Ross, 2002, s. 49.

da, filozofun sofizme bakışını ele alabilmemiz açısından bu ilkenin önemi daha da ortaya çıkacaktır. Yukarıda çelişmezliğin bütün varolanlar için geçerli olduğu ifade edilmişti. Burada ise kıyasın ilkesi olduğu belirtilmektedir. Bu durumda Aristoteles'e göre çelişmezlik ilkesi, hem varlığın hem de düşünmenin ilkesidir.

Bununla birlikte felsefe tarihinde, çelişmezliğin aynı zamanda varlığın ilkesi olduğu görüşüne karşı çıkan filozoflar da bulunmaktadır. Mantık ilkelerinin varlıkla ilişkisine dair kaleme aldığı yazısında Prof. N. Öner bu ilkelerin varlığa uygulanamayacağı yönündeki söz konusu görüşleri değerlendirerek şu sonuca varmaktadır: “Bu ilkelerin varlığın ilkeleri olduğunu söylemek kolay olmasa bile varlığı sadece bu ilkelere bağlı kalarak kavrayabileceğimiz açıktır. Cevher fikrini savunan felsefeler açısından özdeşlik ilkesinin varlığa uygulanması mümkündür. Çelişmezlik hakkında söylenebilecek şey ise varlığın çelişmeyi ihtiva etmesi halinde çelişmezlik ilkesini kabul eden bir aklın varlığı anlamasının imkansız olacağıdır.”²⁹ Sonuç olarak çelişmezlik ilkesi her ne kadar Yeni Çağla birlikte ontolojik karakterini kaybetmiş ve yalnızca mantıksal bir ilke olarak görülmeye başlanmışsa da Aristoteles için hem zihnin hem de varlığın bir ilkesidir.³⁰

Düşünme etkinliğimizin, hatta doğru düşünmenin ilkesi olan “çelişmezliğin”, kendi doğruluğundan nasıl emin olabiliriz; onun doğruluğu da kanıtlanabilir mi, kanıtlanabilirse bu kanıtlar ne türden kanıtlar olacaktır? Aristoteles felsefesi açısından bu ilkenin kanıtlanmasını istemek anlamsızdır. Çünkü özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeler en kesin ve en bilinen ilkelere aittir.³¹ En başta özdeşlik ilkesi doğru düşünme için zihnin uyması gereken ilk ilkedir. Öyle ki özdeşlik ilkesine uymayan bir zihnin çelişmezlik ilkesine uyması da anlamsız kalmaktadır. Ancak insan zihninin mantığının diğer ilkelerine nazaran çelişmezlik ilkesine karşı daha hassas olduğu belirtilmektedir.³²

29 Necati Öner, “Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1993, s. 82, 90. Mantık ilkelerinin varlığa tatbik edilmesi hakkında farklı felsefi yaklaşımlar hakkında bkz. H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, c. 1, Ankara 1963, s. 44-48.

30 İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003, s. 24, 25, 41; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1990; s. 48-50. Alwin Diemer, “Ontoloji”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, s. 107. Çelişmezlik ilkesinin hem ontoloji hem de mantıkla ilgili olduğuna dair bkz. Anton Dumitriu, *History of Logic* c. 1, s. 172.

31 Aristoteles'e göre, kıyasın (düşünmenin) diğer ilkeleri de çelişmezlik ilkesi gibi, kanıtlanmaya gerek duymayacak şekilde aklın apaçık aksiyomlarından. *Metafizik* 1005^b 5-20, 1006^a 1-10. Ayrıca “çelişmezlikle birlikte, özdeşlik ve üçüncü halin imkansızlığı olmak üzere mantık ilkeleri, akıl için evrensel ve zorunludur. Bu ilkelerin evrensel olmaları, her çağ ve her coğrafyadaki insan için geçerli olmasından dolayı; zorunlu olmaları ise bunlara uymayan zihnin bir şey ortaya koyamaması, kendini ifade edememesi ve bir türlü anlaşma sağlayamamasından dolayıdır”. Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 2004, s. 25.

32 Öner, 1993, s. 68, 70.

Çelişmezlik ilkesi en kesin ve en bilinen ilkelerden olduğuna göre bu ilke hakkında yanılmak da imkansız olacaktır. Çelişmezlik hakkında yanılmanın imkansız oluşu çelişmezliğin aynı zamanda varlığın ilkesi olmasına dayanır. Çünkü Aristoteles'e göre varlık bakımından bir şeyin aynı zamanda hem *olması* hem de *olmaması* mümkün değildir. Ayrıca varlıkta, iki zıt ya da çelişik niteliğin aynı konuda, aynı zamanda var olduklarını da görmeyiz. İşte bundan dolayı bu ilke, diğer bütün aksiyomların kaynağıdır ve kanıtlanması bir yana, bütün kanıtlamaların gelip kendinde son bulduğu, kendisi asla bir kanıtlamaya muhtaç olmayan apaçık bir aksiyomdur. Bu ilke o kadar apaçıktır ki onun kanıtlanmasını istemek mantık hakkındaki bilgisizlikten ileri gelmektedir.³³ Zira eğer bu ilkenin kanıtlanması istenirse, bu kanıtın da kanıtlanması istenecek, bu talep sonu gelmeyen bir kanıt arayışına dönüşecek ve zihnimiz teselsüle düşecektir. Dolayısıyla bu türden apaçık aksiyomların kanıtını istemek anlamsızdır. O halde kanıtlama gerektiren şeylerle gerektirmeyen şeylerin ayırt edilebilmesi kaçınılmazdır ve bunu ayırt edememek bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere Aristoteles bu ilkenin kanıt gerektirmeyecek kadar açık olduğunu özellikle vurgulamaktadır. O kadar açıktır ki, bu ilke hakkında *gerçek anlamda* bir kanıtlama yapılması kesinlikle söz konusu değildir. Ona dair kanıtlar, gerçek kanıtlar değil, olsa olsa, kanıtların kendisini hedef almayıp, kanıtı ortaya koyanın kişilik özelliklerini hedef alan³⁴ *ad hominem* kanıtlar olacaktır.³⁵ Başka bir deyişle, çelişmezlik hakkında gerçek kanıtlara götürecek, ondan daha iyi bilinen bir ilke yoktur.³⁶ *Ad hominem* kanıtlar ise ifade edildiği gibi gerçek anlamda kanıtlar değil tartışmadaki hasmın kişilik özelliği üzerinden oluşturulan kanıtlardır. Aristoteles'in kendisi de bu türden bir kanıt ileri sürmektedir: “*Belki de*” der Aristoteles “*eğer birisi Herakleitos'un kendisini sorguya çekmiş olsaydı, aynı özne hakkında çelişik önermelerin hiçbir zaman mümkün olmadığını itiraf etmeye onu mecbur ederdi. Çünkü Herakleitos'un bu görüşü benimsemesinin nedeni, son tahlilde onun neyi içerdiğini anlamamış olmasıdır.*”³⁷ Bunun yanında filozof gerçek kanıtlama (burhan/demonstration) ile çürütme yoluyla kanıtlamayı (refutation) birbirinden ayırt ederek³⁸ çelişmezlik ilkesi hakkında getirilebilecek bazı kanıtları da gerçek kanıtlama olarak değil, çürütme tarzındaki kanıtlar olarak görmektedir. Daha sonra da o, çelişmezlik ilkesi hakkında çürütme tarzında

33 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, London 1993, s. 53.

34 Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 2.

35 Aristoteles, *Metafizik* 1062^a 1-5.

36 St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, 1995, s. 715.

37 Aristoteles, *Metafizik* 1062^a 30-1062^b 5.

38 Aristoteles, *Metafizik* 1006^a10-15; ayrıca bkz., Aquinas, 1995, s. 224.

kanıtlar zikretmektedir.³⁹ Ancak nihai olarak Aristoteles'in açık bir şekilde ifade ettiği şey, bu ilkenin kanıt gerektirmeyecek kadar aşikar olduğu, dolayısıyla onun hakkında gerçek anlamda kanıtlar getirilemeyeceğidir. Bundan dolayı Aristoteles'in çürütme tarzındaki kanıtlarını zikretme gereği duymuyoruz.

Çelişmezlik ilkesi hakkındaki bu hususlara değindikten sonra 'çelişmezlik' ile 'sofizm' arasındaki ilişkiye geçebiliriz. Aristoteles'in sofizme bakışının, çelişmezlik ilkesinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği düşüncemizi burada bir kez daha yineleyelim. Zira filozof, *Peri Hermenias* kitabında, çelişmezlik ilkesini sofistlik yanıltmalara karşı belirlediğini açıkça ifade etmektedir. Peki çelişmezlik ilkesiyle sofizm arasındaki ilişki nedir? İşte bu sorunun cevabı *Metafizik*'in IV. ve XI. kitaplarında verilmektedir çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere akıl ilkeleri metafizikte ele alınmaktadır. Öyle ise ilgili kitapları esas alarak meseleyi incelemeye başlayabiliriz.

Bilindiği üzere, Herakleitos'a atfedilen, varlıkların daimi bir değişim içinde olduğu fikri ve Demokritos'un sensüalizmi sofistliği etkilemiştir. Çünkü sofist Protagoras, Herakleitos'un bu düşüncesini epistemolojiye taşımış ve bilginde görelilik fikrine ulaşmıştır.⁴⁰ Demokritos'un sensüalist yaklaşımına göre ise bilgi, duyumlardan oluşmaktadır. Bu durumda varolan şeyler, sabit bir doğaya sahip olmadıkları ve sürekli değiştikleri için onlara göre şekillenen duyumların da değişmez, sabit ve kesin olması söz konusu değildir. Aslında Aristoteles'in ifadelerine bakılırsa Herakleitos'un çelişmezlik ilkesini (açıkça) inkar ettiğini söylemek zordur. Zira ona göre Herakleitos ileri sürdüğü görüşün ne anlama geldiğini tam olarak kestirememektedir.⁴¹ Hatta kimi araştırmacılara göre Aristoteles, Herakleitos'un çelişmezlik ilkesini inkar etmediği kanaatindedir.⁴² Ancak sofistlerin yaptığı gibi *nesnelere sürekli değişim içinde olduğu* düşüncesini epistemolojiye taşımak suretiyle çelişmezlik ilkesinin ihlal edilmesi mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla Herakleitos'un kendisi doğrudan bunu düşünmemiş olsa bile onun söz konusu düşüncesi sofistlik bakış açısına zemin hazırlamış gibi gözükmektedir. Şöyle ki bu düşünceye göre, bir "x" nesnesi belli bir zamanda "x" -yani kendisi- olarak bulunduğu halde başka bir zaman diliminde aynı mahiyeti koruyan, aynı "x" nesnesinin varlığından söz etmek imkansız hale gelir. Çünkü Herakleitos'un da ifade ettiği gibi şeyler, aynı nehre iki kez girilemeyecek kadar hızlı bir değişim içindedir.⁴³ Dolayısıyla varlıkta sürekli değişim olduğu

39 Aristoteles, *Metafizik* 1006^a 30-1008^b 30.

40 William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1997, s. 27.

41 Aristoteles, *Metafizik* 1062^a 30-1062^b 5.

42 Dumitriu, *History of Logic* c. 1, s. 172.

43 Aristoteles, *Metafizik*, 1010^a 10-15.

fikrini, bilgi teorisine taşıyan sofizme göre, varlıkta sabit, değişmez bir hakikate yani mahiyete sahip şeylerin olması imkansızdır. İşte sofizm bu şekilde, aynı şeyin hem varlığını hem de var olmadığını iddia etmekte ve çelişmezlik ilkesini inkar etmiş olmaktadır.⁴⁴

Sofizmin, bir şeyin hem *varlığını* hem de *yokluğunu* iddia etmesi nasıl söz konusu olmaktadır? Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Sofist Protagoras gibi, “her şeyin, hatta var olanın varlığının yok olanın yokluğunun ölçüsünün insan olduğunu”⁴⁵ ileri sürmek, şeylerin, onlara dair bilgimizin doğruluğunun da ölçütü olan, değişmez bir hakikate sahip olmadığını, bundan dolayı bilgide doğruluğun göreceli olduğunu savunmak demektir. Doğruluğun göreceli olduğunu düşünmek ise hakkında konuşulan niteliğin hem varlığını hem yokluğunu iddia etmek demektir. Çünkü “her bir insana görünen şey, gerçeğin kendisi olarak kabul edilecek böylece aynı şeyin hem var olduğu hem olmadığı hem iyi hem de kötü olabileceği savunulabilecektir”.⁴⁶ Nitekim sofist Protagoras’ın öğretisini kabul etmek, zımnen çelişmezlik ilkesinin inkarı anlamına gelmektedir. Çünkü Protagoras’ın rölativizmi ile çelişmezlik ilkesinin inkarı birbirini tamamlayan şeylerdir.⁴⁷ İşte Protagoras’ın şu cümlesi sofizmdeki rölativist (göreceli) ve subjektivist (öznelci) karakteri en iyi şekilde gösteren ifadelerden birisidir: “Her şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyle; sana nasıl görünüyorsa senin için de öyledir... üşüyen için rüzgar soğuktur, üşümeyen için soğuk değildir”.⁴⁸ Aynı şeyin hem iyi hem kötü ya da hem sıcak hem soğuk olduğunu söylemek ise onun ne iyi ne kötü, ne soğuk ne sıcak olduğunu aynı derecede söylemek demektir ki bu bizi son tahlilde iyinin ve kötünün, soğukun ve sıcakın gerçekten (bizatihi) var olmadığı fikrine ulaştırmaktadır. Bu şekilde sofistler, çelişik olan iki şeyi aynı nesneye yüklemenin mümkün olduğunu savunmuş olmaktadır. Bundan dolayı Aristoteles, Protagoras’ın öğretisinin çelişmezlik ilkesinin inkarı anlamına geldiğini açıkça ifade eder. Zira Protagoras’a göre bir konu hakkında karşıt görüşlere sahip olan bir çok insanın söylediği şeyler aynı derecede doğruğa sahiptir.⁴⁹

Burada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, Herakleitos’un öğretisinin çelişik şeyleri zihnen tasavvur etme iddiasından ziyade, zihin dışı dünyada çelişkiye imkan veren bir alem tasavvuru sunmuş olmasıdır. Nitekim yukarıda, Herakleitos’un varlık hakkındaki görüşünü bilgi meselesine taşıyan kişinin, sofist

44 *A.g.e.*, 1005^b 25-30.

45 Sahakian, 1997, s. 26.

46 Aristoteles, *Metafizik* 1062^b 13-20.

47 Harold Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, 1935, s. 76.

48 Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara 2003, s. 37.

49 Aristoteles, *Metafizik* 1009^a 5-15.

Protagoras olduğunu belirtmiştik. Aristoteles de buna paralel olarak çelişikleri zihinde tasavvur etmenin imkanı ile şeylerin -çelişik olarak- dış dünyada hem var olması hem de olmamasının imkanını ayırt etmekteydi.⁵⁰ O halde zihnen çelişik şeyleri aynı konuya yüklemenin imkansız oluşu, aslında varlıkta çelişik şeylerin aynı anda bulunmasının imkansız oluşuna dayanmaktadır. Zira biz, ancak bir şeyin hem var olması hem de yok olmasının imkansızlığı gerçeğine dayanarak çelişik şeylerin aynı nesneye ait olamayacağını düşünebiliriz.⁵¹ Eğer birbirinden başka hatta birbirine zıt niteliklerin⁵² aynı şeyde bilfiil varolmaları mümkün olsaydı aynı şeyin hem soğuk hem sıcak ya da hem var hem yok olması söz konusu olurdu ki bu imkansızdır.⁵³

O halde Aristoteles, zihni çelişkiden korumanın nihai dayanağı olarak bilgiye konu olan şeylerin varlıktaki durumlarına ya da doğalarına işaret etmektedir. Bu nedenle onun bakış açısının ontolojik olduğu söylenebilir.⁵⁴ Filozofun bu ontolojik bakış açısının onun doğruluk kuramında da belirleyici olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'in doğruluk kuramı 'bilgi ile bilgiye konu olan şey arasındaki uygunluk (correspondance/mutabakat) ilişkisi' olarak tarif edilebilecek olan 'uygunluk' kuramıdır. Bu ilişkinin bir tarafında bilgi, diğer tarafında ise varlık bulunmaktadır. Bir bilginin ya da ifadenin doğruluğu, kendisi hakkında bilgi verdiği varlığa dayanılarak test edilmektedir. Dolayısıyla bu kurama göre bir önerme (bilgi), ancak ve ancak yöneldiği nesne durumuna uygun düşüyorsa doğru kabul edilir.⁵⁵ Böylelikle Aristoteles bilgiyi, sofistlerin rölativizminden (görecelilik) kurtarmış olmaktadır. Bilgi ile varlık (nesne) arasındaki ilişkiyi filozof şu cümlesiyle ortaya koyar: "Biz senin solgun olduğunu düşündüğümüz için sen solgun değilsin, bilakis sen solgun olduğun için, biz senin solgun olduğunu ifade ettiğimizde doğru söylemiş oluruz."⁵⁶ Dolayısıyla bilginin doğruluğunda belirleyici olan şey, bilgiye konu olan nesnenin varlıktaki durumudur. Çünkü Aristoteles'e göre çelişmezlik ilkesi nihai olarak varlık hakkında düşünmenin esasıdır ve bu ilke olmadan düşünce üretmek mümkün değildir. Hatta düşünmenin başlangıç noktası bu ilkedir.⁵⁷ Çelişmezlik ilkesini inkar eden birisi ise

50 *A.g.e.*, 1006^a 1-5.

51 Aquinas, 1995, s. 203.

52 Çelişmezlik ilkesine göre zıt niteliklerin de aynı konuya yüklenmesi imkansızdır. Bkz., Aristoteles, *Metafizik* 1011^b 15-20.

53 İbn Rüşd, *Tefsîru ma Ba'de'î-Tabia (Tafsır Ma Ba'd at-Tabiat)*, s. 351.

54 Dumitriu, 1977, s. 172.

55 Tepe, 2003, s. 44-48, 110-113.

56 Aristoteles, *Metafizik* 1051^b 5-10.

57 Dumitriu, 1977, s. 172

hem düşünme hem de tartışma imkanını kaybetmiş olur.⁵⁸ Aristoteles'in doğruluk kuramını *Metafizik*'teki şu ifadelerinden çıkartmaktayız: "Olmayanın olduğunu veya olanın olmadığını söylemek yanlış; olanın olduğunu veya olmayanın olmadığını söylemek ise doğrudur."⁵⁹ *Peri Hermenias*'ta ise olanın olmadığını ya da olmayanın olduğunu öne sürmenin çelişki olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Özetle ifade etmek gerekirse, nesnesinin ontik durumuna uygun olan bilgi doğru, uygun olmayan bilgi ise yanlıştır.

Çelişmezlik ilkesinin inkarı veya ihlali, düşünme ve tartışma imkanımızı ortadan kaldırdığına göre bir tartışmanın yürütülebilmesi ve hakikatin ortaya çıkartılması için tarafların öncelikle her kelimenin anlamı hakkında uzlaşmış olmaları ve kelimenin (tartışmada) birden çok şeyi değil, tek bir şeyi ifade etmesi gerekir. Aksi taktirde, kelime, zıt ya da çelişik anlamları barındıracak şekilde birçok anlama sahip olursa, ifadenin ortaya koyduğu anlamı aynı zamanda ifade etmemiş, tasdik ettiğimiz şeyi aynı zamanda inkar etmiş oluruz. Halbuki bir kelime bir özne hakkında bir şey ifade ediyor ve ifade ettiği bu şey doğru olarak tasdik ediliyorsa öznenin bu özelliğe sahip olması zorunludur.⁶¹ Zira *Sofistik Çürütmeler* kitabında belirtildiği gibi sözcüklerin çok anlamlılığı sofistlik bir argüman olarak kullanılmakta böylece sofistlik bir yanıltma ortaya çıkmaktadır.⁶² Dolayısıyla kanıtlamanın safsataya dönüşmemesi için konu ve yüklem daima aynı kalmalıdır. Örneğin önermemiz pelerin hakkında bir önerme ise o halde sonuç paltoyu anlatan bir önerme değil yine pelerin hakkındaki bir önerme olmalıdır.⁶³

Aristoteles'e göre, çelişmezlik ilkesini dikkate almayarak bir özne hakkında çelişikler kabul etmek, nihai olarak cevherin (substance) ve mahiyetin/özün (essence) varlığını inkar ederek⁶⁴, aslında her şeyin arazlardan ibaret olduğunu düşünmek anlamına gelir. Örneğin "bizatihi insan olma" ile "insan olmama" gibi iki çelişik durum aynı şeye yüklenebilir olacaksa, başta belirlediğimiz "bizatihi insan olma" artık ortadan kalkmış olacaktır. Halbuki, "insan olma", varolan bir

58 *A.g.e.*, s. 173.

59 Aristoteles, *Metafizik* 1011^b 25-30.

60 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 2002, 17^a 25-35; krş. *Kitabu'l-İbare*, 1999, s. 117.

61 Aristoteles, *Metafizik* 1062^a 10-25. Aristoteles'in bu görüşünde, hocası Platon'un yukarıda değindiğimiz sofistizm eleştirisi etkili olmuş gibidir.

62 Bkz., Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 88-101.

63 Kelimeler birden çok anlama sahip olmak durumundadır. Çünkü kelimelerin işaret ettiği nesnelere sonsuz sayıda oldukları halde kelimeler sonlu ve sınırlıdır. Ancak tartışmalarda bu türden kelimelerin hangi anlamını kastettiğimizi belirlemek gerekir. Aksi taktirde kanıtlama sofistlik bir kanıtlamaya dönüşür. Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, 2007, s. 10-12, 18.

64 Geniş bilgi için bkz., Alexander of Aphrodisias, 1993, s. 69-70.

şeyin cevherini ve özünü ifade etmektedir. Bu nedenle çelişiklerin aynı konuya yüklenebileceğini iddia edenler, nihai olarak her şeyin arazlardan ibaret olduğunu söylemiş olur.⁶⁵ Varlığın arazlardan oluştuğunu düşünmek ise mümkün değildir. Çünkü hiçbir konuda olmaksızın kendi başlarına varolup, varlıklarını sürdürebilen cevherlerin aksine arazlar, tanım gereği ancak ve ancak cevherlerde bulunurlar.⁶⁶ Dolayısıyla varlığın sırf arazlardan meydana gelmesi imkansızdır.

Benzer şekilde Aristoteles, sofist Protagoras'ın görüşlerini kabul edip çelişik olan şeyleri doğru kabul etmenin, nihai olarak eşyanın mevcudiyetini inkar etmek anlamına geleceğini belirtir. Nitekim sofist Protagoras gibi bilginin göreceli olduğuna dayanarak bir özne hakkında iki farklı, zıt ya da çelişik yargıyı aynı derecede doğru kabul etmek -örneğin bir şeyin hem gemi hem de insan olduğunu söylemek- her şeyin birbirine karışmış halde bulunduğu ve aslında hiçbir şeyin -ne geminin ne de insanın- gerçekten var olmadığı bir alemi düşünmek demektir.⁶⁷ Çünkü bu durumda söz konusu özne, birbirinden farklı şeyler olma imkan ve ihtimaline aynı derecede sahiptir. Böyle bir varlığın değişmez bir doğaya ve mahiyete sahip olması ise imkansızdır. Sonuç olarak Aristoteles'e göre sofizm, tüm varlıkların inkarına götüren bir ontoloji sunmaktadır ki Herakleitos'un sofistikt düşüncedeki etkisi hatırlandığında bu iddiasında Aristoteles'in haksız olmadığı görülecektir. İşte bu yüzden Aristoteles'e göre Platon, "sofizmin konusunun *var-olmayan* olduğunu" söylerken bir bakıma haklıydı.⁶⁸ Aristotelesçi (Meşşai) felsefenin ise bu rölativist ve öznelci yaklaşıma yanıt verirken üzerinde durduğu zemin, eşyanın kuşku götürmeyecek varlığı ve sabit bir hakikate sahip olduğudur. Bu yüzden Aristotelesçiliğin buna cevabı "varolan şeylerin varlığı, kendisinden kuşku duyulmayacak kadar aşikardır" şeklinde olacaktır.⁶⁹ O halde sofizmin aksine, cevherlerin varlığını ve onların değişmez hakikatlere sahip olduğunu kabul etmek, bir özneye iki çelişik sıfatı aynı zamanda atfetmeyi, yani çelişkiye düşmeyi imkansız hale getirmektedir. Başka bir deyişle sofizme kaynaklık eden Herakleitos'un iddiasının aksine, dış dünyada nesnelere değişmez sabit bir hakikate sahip olmaları, bizim zihinde de çelişkiye düşmememizin nihai garantisi olmaktadır. İşte bu nedenledir ki Aristoteles'e göre, sofistler gibi "şeylerin daima değişim içinde olmalarını ve hiçbir zaman aynı halde kalmamalarını doğrunun ne olduğuna dair yargımızın temelini yerleştirmek saçmadır". Zira şeylerin sürekli bir akış ve değişim içinde oldukları kabul edilse bile bu değişim nicelik bakımın-

65 Aristoteles, *Metafizik* 1007a 20-30.

66 Aristoteles, *Metafizik* 1017^b 1-25, 1025^a 15-30.

67 *A.g.e.*, 1007^a 20-1007^b 30.

68 *A.g.e.*, 1026^b 10-15.

69 Örneğin İbn Sînâ ve Tûsî için bkz., Nasiruddin et-Tûsî, *Musâriü'l-Musâri'*, s. 44.

dan söz konusudur. Çelişik önermelerin aynı şey hakkında doğru kabul edilmesi de şeylerin niceliksel olarak değişiyor olmasına dayanır. Halbuki şeyler nitelik bakımından varlıklarını değişmeden korumaktadırlar ve cevher de nitelik alanına aittir yani belli bir doğaya sahiptir. Nicelik ise belirsiz bir doğaya sahiptir.⁷⁰

“Bir şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem var olduğunu hem yok olduğunu düşünmenin imkansızlığı” şeklinde de ifade edebileceğimiz çelişmezlik ilkesinin ihlaline ve dolayısıyla sofizme götüren, böylece varlığı ve yokluğu aynı bakımdan aynı anda iddia etme yanlısına düşüren sebepler nelerdir? Aristoteles’e göre bu sebeplerden birisi varolmak bakımından kuvve-fiil ayrımının farkına varılmamasıdır. Yani bir şeyin hem olduğu hem de olmadığı yalnızca kuvve-fiil ayrımı dikkate alınarak söylenebilir. Herhangi bir sıfatın, tek bir şeyde “*bilkuvve*” olarak (potentially), hem olması hem de olmaması mümkündür ancak “*bilfiil*” olarak (actually) böyle bir şey söz konusu değildir.⁷¹ “*Bilfiil* varolmak”, gerçek anlamda mevcudiyet kazanmak anlamına geldiğine göre Aristoteles’in, eleştirisinde yine şeylerin çelişik olarak hem varlığının hem de yokluğunun aynı anda imkansız olması gerçeğine dayandığını ifade edebiliriz. Burada dikkatimizi çeken başka bir husus da filozofun “aynı niteliğin aynı özneye *aynı bakımdan* hem ait olması hem de ait olmaması” şeklinde çelişmezlik ilkesini belirlerken kullandığı “aynı bakımdan” ifadesine açıklık getirmesidir. Buna göre iki şeyin çelişik olabilmesi için onların bilfiil aynı olması gerektiği, başka bir ifadeyle fiil bakımından aynı olmayan iki şeyde (önermede) çelişkinin ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Sofizme düşmenin bir başka sebebi de, bilginin mahiyeti ve doğruluğu hakkında yalnızca duyu verilerini göz önünde bulundurmadır. Sofizmin bilgi anlayışının sensüalizmden etkilendiğini ve sofistlerin, bilgiyi yalnızca duyu verilerinden ibaret gördüklerini hatırlayalım. Duyularla ise -idrak edilen nesnelere kendi doğalarından kaynaklanmasa bile duyulardan kaynaklanan sebeplerden dolayı-birbirine zıt hatta çelişik olan yargılara varmamız mümkündür. Örneğin herhangi bir şeyi tadan insanlardan bazılarının duyumsanan bu şey tatlı, bazılarına ise acı gelebilmektedir. Hatta aynı insanın duyuları bile nesnelere her zaman aynı şekilde algılayamayabilir. Dolayısıyla bilgide sırf duyu verilerine dayanan sensüalist yaklaşıma göre, bir bilginin doğruluğu hakkında bütün insanların mutabakata varması mümkün değildir.⁷² İşte Aristoteles’e göre bu sofistlik yanlılığı,

70 Aristoteles, *Metafizik*, 1063^a 10-25.

71 *A.g.e.*, 1009^a 30-1009^b 5.

72 Buna sofistlik bir argüman getirilmekte ve şöyle denilmektedir: “Bir nesne hakkındaki yargılar değerlendirilirken insanların çoğunun hangi yargıyı taşıdıklarına bile bakılmamalı bilakis yalnızca duyu verilerine bakılmalıdır; çünkü doğru algıya sahip olanlar azınlıkta kalabilir ve algıları doğru olmasına rağmen azınlık oldukları için sağlıklarını yitirmiş olmakla itham edilebilirler. Böylece doğru olmasına rağmen iddialarının doğruluğu da kabul edilmeyebilir”. Aristoteles, *Metafizik* 1009^b 1-5.

bilgiyi (knowledge) ya da düşünceyi (intelligence⁷³) yalnızca duyumlardan, duyumu da basit fiziksel değişimlerden ibaret görmek⁷⁴ gibi yöntemsel bir yanıltan kaynaklanmaktadır. Halbuki bilgi yalnızca duyu verilerinden ibaret değildir. Dahası yalnızca duyularla bilgi edinilemez. Çünkü bilgi tümeldir duyular ise tikel olanı algılar.⁷⁵

Sofistlerin bilgi anlayışının temelinde yatan bu sensüalist yaklaşımın, varlıklar hakkında doğrunun ne olduğunu araştırırken, yöntem açısından düştüğü hata ‘varolan’ ile yalnızca duyusal şeyleri anlamış olmasıdır. Bu düşünce en radikal ifadesini yine Herakleitos’un okuluna mensup filozoflarda bulmuştur. Örneğin Kratylos, Herakleitos’a atfedilen şeylerin sürekli değiştiği fikrini daha da ileriye götürmüş ve aynı ırmağa iki kez girilemeyeceği iddiasından dolayı Herakleitos’u kınamıştır. Çünkü Kratylos’a göre nesneleredeki değişim o kadar hızlı olmaktadır ki aynı ırmağa bırakın iki kez girmeyi bir kez girmek bile imkansızdır. İşte Kratylos’a göre, varlık bu denli hızlı bir akış ve değişim içinde olduğundan dolayı varlığa dair bir yargıyı dillendirmek bile gereksizdir.⁷⁶ Çünkü hiçbir şey, herhangi bir ifadenin kendisi hakkında dillendirdiği niteliği taşımaya ve kendi doğasını sürdürmeye devam etmez. Bunun nedeni ise sürekli akış ve değişimden dolayı ondaki bu doğanın her an başka bir doğa haline geliyor olmasıdır.⁷⁷

Aristoteles’in bu sofistik yaklaşıma yanıtı ise şöyle olmuştur: İlk olarak varlık, bu filozofların düşündüğü gibi, yalnızca doğal, duyusal şeylerden ibaret değildir. İkincisi, doğal nesneleredeki değişim, onlara dair bir yargıya varmamızı imkansız kılacak şekilde, tamamen bu nesnelere yokluğu anlamına gelmez. Şöyle ki, herhangi bir nesne, sürekli değişiyor olmasından dolayı bir niteliği kaybetmek üzere olsa bile nesnenin söz konusu nitelikten tamamen yoksun kaldığı düşünülemez. Bilakis o, kaybetmekte olduğu bu şeyden bazı şeyleri hala kendinde taşımaktadır.⁷⁸ Ayrıca şeylerdeki değişim, yukarıda da ifade edildiği gibi niteliksel değişim değil, niceliksel değişimdir. Dolayısıyla şeyler nicelik bakımından sürekli akış içinde olsalar bile⁷⁹ yüzümüzü kendisine çevirmemiz gereken şey, onların nitelik bakımından değişmeden kaldıkları ve böylece değişmez bir doğaya ve mahiyete sahip oldukları hakikatidir. Bu durumda şeyler hakkında bilgi

73 Alexander of Aphrodisias, 1993, s. 95.

74 Aristoteles, *Metafizik* 1009^b 10-15.

75 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, İstanbul 2005, 87^a-87^b, s. 48.

76 Aristoteles, *Metafizik* 1010^a 1-10.

77 Alexander of Aphrodisias, 1993, s. 98.

78 Aristoteles, *Metafizik* 1010^a 15-20.

79 *A.g.e.*, 1063^a 20-30.

edinmek ve bunu ifade etmek imkansız değildir. Dolayısıyla sofizmin, bilgiyi sadece duyumlardan ibaret görmesi ve duyuya konu olan nesnelere değişim içinde olmasından dolayı doğru bilgi edinmenin imkansız olduğunu düşünmesi kabul edilemez bir şeydir.

Aristoteles'in, bilgiyi yalnızca duyumlardan ibaret görmediğini ve bilgiyi duyumlara indirgediğinden ötürü de sofizmi eleştirdiğini görüyoruz. Bununla birlikte filozof, aslında duyu verilerinin de değişmez, sabit duyumları taşıdığını düşünmektedir. Nesneleredeki değişim, niteliksel değişim olmadığına göre duyu-ma konu olan şeylerin değişmeden kalan nitelikleri vardır ve bu nitelikler zorunlu olarak bu şekilde kalmak durumundadır. Nesneleredeki sürekli değişimi savunan sistemler ve bu sistemlere dayanarak sofizm, niteliklerin zorunlu olarak bulunduğu düşüncesini yıkmaktadır. Çünkü bir özne herhangi bir niteliğin zorunlu olarak bulunması o özne hakkında bu niteliğin zıttını veya çelişmesini yüklemeyi imkansız kılacak dolayısıyla çelişkiye düşmeye mani olacaktır.⁸⁰ Halbuki sofizm bunu inkar ederek çelişmezliği inkar etmektedir.

Nihayet Aristoteles sofistlerin iddialarının kendileri için bile inandırıcılıktan uzak olduğunu belirtmektedir. Ona göre, sofistlerin ortaya attığı "algıya konu olan şeylerin uzaktan mı yoksa yakından mı ya da sağlıklı kişiye mi yoksa sıhhati bozuk olan kişiye mi daha doğru görüneceği ve doğrunun uykuda mı yoksa uyanırken mi ortaya çıkacağı" gibi sofistlik sorulara, kendilerinin bile inanmadıkları aşikardır. Zira hiçbir kimse, bilginin herkese göre farklı ve tüm bu farklı bilgilerin de aynı derecede doğru olduklarını düşünerek, hastalandığında sağlığına yeniden nasıl kavuşacağı hususunda bir doktorla doktor olmayan birinin tavsiyesini eşdeğerde görmeyecektir. Ya da örneğin Libya'da olduğu halde gece rüyasında Atina'da olduğunu gören birisi sabah uyandığında Atina'daki bir yere doğru yola koyulmayacaktır.⁸¹ İşte Aristoteles'in tüm bu verdiği örnekler aslında sofistlerin de kendi iddialarına inanmadıklarını ya da bu iddiaların, akl-ı selim sahibi kişilerce inanılması imkansız iddialar olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmamızda Aristoteles'in sofizme yönelttiği eleştirilerin çelişmezlik ilkesi üzerinden oluşturulduğunu göstermeye çalıştık. Makalemizde ulaştığımız sonuçları kısa ve öz olarak burada sıralamanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Buna göre;

- Öncelikle sofizm, çelişmezlik ilkesinin inkarı ya da ihlali anlamına gelmektedir.

80 *A.g.e.*, 1010^b 25-30.

81 *A.g.e.*, 1010^b 1-20.

- “A, A-olmayan değildir” şeklinde formüleştirelerek de ifade edilebilen çelişmezlik ilkesi, hem düşünmenin (kıyasın) hem de varlığın bir ilkesidir ve bu sebeple metafizikte incelenmelidir.
- Yine çelişmezlik ilkesi, aklın doğrudan, en kesin ve en kolay bildiği ilkelere biridir. Bu nedenle o, kanıtlanmaya ihtiyaç duymaz, kanıtlanmasını istemek de mantık bilmemekten kaynaklanır. Ona dair gerçek kanıtlar ileri sürülemez, hakkında getirilen kanıtlar ise ancak *ad hominem* kanıtlar olur. Halbuki bu kanıtlar gerçek kanıt (burhani kanıt) değildir.
- Bu ilke aynı zamanda varlığın ilkesi olduğundan, şeylerin varlıktaki durumları ve doğaları dikkate alındığında aslında çelişkiye düşülmeyeceği ortaya çıkar. Sofistler bilgiyi şeylerin doğasının belirlediğini göz önünde bulundurmamaklarından çelişmezliği ihlal etmiş olurlar. Bu bakımdan ilkeyi belirlerken Aristoteles’in bakış açısının ontolojik olduğu ifade edilebilir. Bu ontolojik bakış açısı filozofun doğruluk kuramında da belirleyici olmuştur. Çünkü doğru bilginin, zihnin formel ölçülerine uygunluğu yanı sıra, eşyanın varlık durumuna uygun olan bilgi olduğu görülmektedir.
- Sofizm iki çelişik niteliğin aynı zamanda birtek varlığa yüklenebileceğini ve ikisinin de aynı derecede doğru olduğunu iddia etmekle ‘bizatihi bir şey olma’yı, yani cevheri inkar etmiş olmakta böylece varlığı arazlardan ibaret görmektedir hatta eşyanın mevcudiyetini inkar etmiş olmaktadır. Halbuki ne varlığın arazlardan oluşmuş olması mümkündür ne de varlığın var olduğunda kuşku bulunmaktadır.
- Aristoteles’e göre sofistleri yanıltan sebeplerden birisi onların varlığı doğal, duyusal şeylerden ibaret görmeleri ve bilgi anlayışlarının da sensüalist olmasıdır. Oysa ki duyu, tikel şeyleri elde eder bilgi ise tümeldir. Bu nedenle bilgi yalnızca duyu verilerinden ibaret değildir.
- Nihayet sofistlik iddialar hakkında söylenebilecek olan şey, bu iddiaların, sofistlerin kendileri için bile inanılması imkansız iddialar olduğudur.

Özet

Bu makalede Aristoteles’in sofistlik eleştirisini, çelişmezlik ilkesi bağlamında göstermeye çalıştık. Bu bağlamda ilk olarak sofistlik ve sofistlik düşünce- de etkili olan filozofların fikirlerine değindik. Sonrasında Sokrates ve Platon’un sofistlik bakışını kısaca ele aldık. Çelişmezlik ilkesini ve Aristoteles’in bu ilkeye dayanarak özellikle Protagoras üzerinden sofistlere karşı ortaya koyduğu eleştirileri anlattık. Son olarak makalede ulaştığımız sonuçları kısaca ve özetle saydık.

Anahtar Kelimeler: Çelişmezlik ilkesi, Aristoteles, Protagoras, sofist, sofizm, çelişki, safsata.

Abstract

In this article, I endeavored to exhibit Aristotle's critique of sophism, in context of non-Contradiction principle. I, firstly, described the sophism and doctrines of philosophers had influenced sophistical thinking. Afterward I, briefly, adverted views of Sokrates and Plato about sophism. I depicted non-Contradiction principle and illustrated Aristotle's critique of sophism in terms of this principle. Eventually, I shortly enumerated consequences of the article.

Key Words: Non-Contradiction principle, Aristotle, Protagoras, sophist, sophism, contradiction, sophistry.

KAYNAKÇA

- Aquinas, St. Thomas; *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, (Çev. John P. Rowan), Dumb ox Books, Notre Dame-Indiana 1995.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, (Çev. Arthur Madigan), Duckworth, London 1993.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- ----- *Kitâbü'l-İbâre*, (Çev., İshak b. Huneyn; tahk. Ferid Cebr, *en-Nassul-Kâmil li Mantık-i Aristû* içinde, c.1) Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1999.
- ----- *Metafizik*, (Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- ----- *Metaphysics*, (Çev. W. D. Ross), [*The Works of Aristotle* içinde, c.1], William Benton Publisher, Chicago-London-Toronto.
- ----- *On Sophistical Refutations*, (Çev. W. A. Pickard-Cambridge) [*The Works of Aristotle*, içinde c.1], William Benton Publisher, Chicago-London-Toronto.
- ----- *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, (Çev. Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- ----- *Yorum Üzerine* (Grekçe aslıyla birlikte, Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Atademir, Hamdi Ragıp; *Aristo'nun Mantık ve ilim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: 1974.

- Cherniss, Harold; *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins Press, 1935.
- Copleston, Frederick; *Felsefe Tarihi Ön-Sokratikler ve Sokrates*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2009.
- ----- *Felsefe Tarihi Platon*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1998.
- Denkel, Arda; *Düşünceler ve Gerekçeler*, Doruk Yayınları, İstanbul 2003.
- Diemer, Alwin, "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, s. 97-135.
- Dumitriu, Anton; *History of Logic c.1*, Abacus Press, Kent 1977.
- Durusoy, Ali; "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005/1), İstanbul 2006.
- Emiroğlu, İbrahim; *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- ----- *Mantık Yanlıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Fritz, Kurt von; "Antik Grek ve Roma Felsefesi", *Felsefe Tarihine Giriş* içinde, (derleme ve tercüme, Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Grünberg, T.; Onart, A.; Grünberg, D.; Turan, H.; *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Metu Press, Ankara 2003.
- İbn Rüşd, *Tafsır Ma Ba'd at-Tabiat*, (Tahk. Maurice Bouyges), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1991.
- Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Öner, Necati; "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, ss. 66-90.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, Ara Yay., İstanbul 1990.
- Ross, David; *Aristoteles*, (Çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Y. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Sahakian, William S.; *Felsefe Tarihi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1997.
- et-Tûsi, Nasiruddin; *Musâriu'l-Musâri'*, thk. Hasan Muizzi, Kum: 1985.
- Tepe, Harun; *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

“DEĞERLER” ÇALIŞTAYI ÜZERİNE NOTLAR

Harun KUŞLU*

Türk Felsefe Derneği'nin 25. kuruluş yılı münasebetiyle planladığı çalıştaylar dizisinin ilki, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi (Mantık Anabilim Dalı) işbirliğiyle 18 Mayıs 2012 tarihinde, Sakarya Üniversitesi'nde gerçekleştirildi. Değerler felsefesinin masaya yatırıldığı çalıştayın konu başlığı “Değerlerimiz Değişiyor mu?” şeklinde belirlenmişti. Burada biz, tuttuğumuz notlar el verdiği ölçüde, çalıştaya dair tasvirî bir yazı ortaya koymaya çalışacağız. Ancak ilerleyen zamanda, çalıştayın ses kayıtları çözümlenerek, daha kullanışlı bir metnin ortaya çıkartılması hedeflenmektedir.

Üç oturum şeklinde gerçekleştirilen çalıştayın her oturumunda bir sunum yapılarak daha sonra konu, katılımcılar tarafından müzakere ve mülâhaza edildi. Birinci oturumda, Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi) oturum başkanlığı yaparken Prof. Dr. Recep Kaymakcan (Sakarya Üniversitesi) “Değerler Felsefesinin Değerler Eğitime Katkıları” başlıklı bir sunum yaptı. Prof. Dr. Hakan Poyraz'ın (Sakarya Üniversitesi) oturum başkanlığını üstlendiği ikinci oturumun sunumu Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi) tarafından yapıldı ve sunum başlığı “Yeni Neslin Anatomisi: “Değer”siz Kimlik” şeklindeydi. Üçüncü ve son oturum, Prof. Dr. Celal Türer'in (Ankara Üniversitesi) başkanlığıyla ve Prof. Dr. Ali Durusoy'un (Marmara Üniversitesi) “Değer” Değerlendirilmeye Değer mi?” başlıklı sunumuyla gerçekleşti.

Birinci oturumun sunumuna geçilmeden önce Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. H. Mehmet Günay açılış konuşması yaptı. Türk Felsefe Derneği, SAÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle gerçekleştirilen çalıştayın amacına ulaşması ve akademik olarak verimli geçmesi temennisiyle sözü oturum başkanı Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye bıraktı.

Korlaelçi sözlerine başlarken Türk Felsefe Derneği'nin 25. yılına ulaştığını belirterek, 19 üye ile kurulan derneğin bugün itibarıyla yaklaşık 240 üyeye sahip olduğunu ve bu durumdan dolayı mutluluk duyduklarını ifade etti. Ayrıca dernek bünyesinde akademik yayın faaliyetlerini sürdüren *Felsefe Dünyası* dergisinin 55. sayısını çıkartmaya hazırlandığını dile getiren Korlaelçi, derginin Phi-

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim

losopher Index ve ULAKBİM gibi indekslere girdiğini de hatırlattı. Daha sonra değerler hakkındaki mülâhazalarını ortaya koydu. Değerleri “üstün değerler” ve “araç değerler” olmak üzere iki başlık altında ele alan Korlaelçi sözlerinin devamında şunları ifade etti: “Amaç olan üstün değerlerin yerine araç değerler geçerse toplumda bozulma olur ve değersizlik başlar. Konfüçyus değerleri bir su yığını önündeki bende benzetmektedir. Eğer değerler yıkılırsa toplum bu su selinin altında kalacaktır. Dolayısıyla toplumu toplum yapan, değerlerin hayatta kalması, yaşamasıdır.” Sözlerine son vermeden önce Hilmi Ziya Ülken’in bu konudaki düşüncelerine değinen Korlaelçi, Hilmi Ziya’nın “değerler orta okul seviyesinde öğretilmeli ve kazandırılmalıdır, lise seviyesinde ise birey bu değerleri daha ileriye taşımalıdır” düşüncesini dile getirdi. Daha sonra sözü Prof. Dr. Recep Kaymakcan’a bıraktı.

“**Değerler Felsefesinin Değerler Eğitimine Katkısı**” başlıklı sunumunda Kaymakcan, değerler eğitiminin, felsefenin aksiyoloji alanıyla ilgili olduğunu belirterek sunumun merkezine “değerler eğitimi ile değerler felsefesi arasında nasıl bir ilişki kurulmalıdır?” sorusunu koymuştu. Değerler eğitiminin ders olarak verilmesinden ziyade okul kültürü içinde sunulmasının daha pedagojik olduğunu ifade ettikten sonra değerler eğitiminin verilebilmesi için bir değerler felsefesine ihtiyaç bulunduğunu belirtti. Dolayısıyla mevcut uygulamaların kritik edilebilmesi için felsefeye ve felsefecilere gereksinim olduğunu vurguladı. Ayrıca Kaymakcan değerler felsefesiyle ilgili iki önemli soru yöneltti. **Birincisi**, ahlak literatürü geçmişten bu yana sürekli ahlâkî bir bozulma ve çöküş olduğunu iddia etmektedir. Acaba kuşakların hayata ve değerlere bakışındaki farklılık bu şekilde adlandırılıyor olabilir mi? **İkincisi** değerler eğitiminde kimin değerleri, hangi değerler öğretilecektir? Kaymakcan’a göre bu sorular değerler felsefesi bağlamında ele alınması gereken iki önemli hususa dikkat çekmektedir. Yine felsefenin değerler eğitimine katkı sağlayabileceği alanlardan birisi değerlerin analizidir.

Daha sonrasında din-ahlak ya da din-değerler ilişkisini değerlendiren Kaymakcan, başta Dünya Değerler Araştırması olmak üzere çeşitli ampirik verilere göre dindarlıkla ahlâkî değerler arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığını belirtti. Yani söz konusu ölçeklere göre insanların dindarlık ölçeği yüksek olduğu halde aynı kişilerin ahlaki değerler ölçeği düşük çıkabilmektedir. Bu veriler ışığında “dindarlığın ahlaki boyutunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini” hatırlattıktan sonra Kaymakcan sözü müzakerecilere bıraktı.

Oturumun Müzakeresi: Müzakereye göre din-ahlak ilişkisi yeniden ele alınmalı ve bu konu üzerinde önemle durulmalıdır. Bununla birlikte dindarlık ve ahlakilik ilişkisine dair söz konusu ölçeklerin her zaman sağlıklı ya da maksada uygun sonuçlar vermemiş olabileceği ihtimali de müzakerede dillendirilen gö-

rüşler arasındaydı. Diğer yandan müzakere sırasında değerler eğitiminde sanatın bir yöntem olarak kullanılabilmesi ve değerlerin sanata (örn. şiire) aktararak öğretilmesi ifade edildi.

Dikkat çekilen bir başka konu da değerler ile bu değerlerin uygulanabilirliği arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda “değerlerin uygulanabilirliğini artırmak adına değerlerin etkinliği azaltılmış olabilir mi?” sorusu ortaya atıldı. Yine değerlerin uygulanması konusunda ilgili olarak bu dönemde değerlere yönelik ilginin artmış olmasının uygulamadaki bir zaafiyetin işaretçisi olabileceğine dikkat çekildi. Ayrıca uygulamada “yerel” ve “evrensel” değerler ikiliğinin ortaya çıktığı vurgulanarak hangi değerlere ağırlık verileceği sorusu gündeme geldi.

Müzakerede dile getirilen konular arasında “değerler ile değer yargıları arasındaki ayırım” ve “değerlerle ilgili dilemmalar” da bulunmaktadır. Buna göre değerlerle değer yargıları birbirinden ayrı tutulmalı ve değerlerin toplumlar arasındaki durumuna bakılırken bu ayırım dikkate alınmalıdır. Dilemmaların temelinde ise değerler arasında bir hiyerarşi bulunmaması ya da bu hiyerarşinin oturtulamaması olması yatmaktadır.

“Yeni Neslin Anatomisi: “Değer”siz Kimlik” başlıklı sunumun yapıldığı ikinci oturumda Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya “yeni çağ ve yeni nesillerle birlikte değerlerin yok olduğunu, bunun bir kuşak çatışması değil değerlerin kaybı anlamına geldiğini ifade ederek” sözlerine başladı. Çetinkaya’ya göre yeni neslin kimlik özelliklerini oluşturan unsurların bir kısmı şunlardır: 1)Yeni nesil zengin bilgi birikimine rağmen erdemler ve ahlâkî açıdan geç olgunlaşmaktadır. Bunun yanında çabuk ve aceleci bir haz ve tatmin isteği içindedirler. 2)Yeni nesil içinde değerler anlam kaybına ve dejenerasyona uğramıştır.

Buna göre yeni gençlik modeli, pragmatist, çıkarıcı, fırsatçı, hazcı hatta nar-sist ve sadist olarak görülebilir. Bu değerlendirmelerin yalnızca ülkemizin dikkate alınarak yapıldığını belirten Çetinkaya, aile yapısının değişmesinin de değerler eğitimi ve aktarımında olumsuz sonuçlar doğurduğunu dillendirdi. Çetinkaya’ya göre değerlerin değişmesinin sebepleri ise şunlardır: 1) Ekonomik sebepler, 2)Hakim kültürlerin değerlere baskın gelmesi, 3)Popüler müzik (rol modeller ortaya çıkarmaktadır, 4) Değerlerin korumasız kalması, 5) İnsani hüviyetin dejenerasyona uğraması (Örn. cinayetler vb.)

Çetinkaya bu sorunlar karşısında çözüm önerileri olarak şu hususlara dikkat çekmiştir: a) Dindarlık ve ahlakilik ilişkisi üzerinde durulmalıdır, b) Ahlakta din unsuru güçlü tutulmalıdır, c) Rol model Hz. Peygamber olmalıdır, d) Medya etiği etkinleştirilmelidir, e) Teknolojik materyaller (örn. bilgisayar) değerler eğitimi lehine kullanılmalıdır, f) Çizgi filmler vb. yollarla yeni çizgi kahramanlar ve rol modeller yaratılmalıdır, g) Değerleri anlatacak yeni diziler çekilmelidir,

Oturumun Müzakeresi: Müzakere sırasında, dindarlık ve ahlakilik arasında olguda bir paralellik görülmediği tespitine dayanarak “ahlakın kaynağı nedir?” sorusu gündeme geldi. Müzakerecilerden bir kısmı sunumcunun ahlakın temelini dini eğitimi yerleştirdiğine dikkat çekti. Öte yandan müzakere esnasında İbn Haldun’a atıfta bulunularak sosyal değişimlerin daima değerlerde bir değişime sebep olduğu ve bunun da çok eski çağlardan beri farkına varıldığı ifade edildi.

Üçüncü ve son oturumda Prof. Dr. Ali Durusoy, çalışmaya “**Değer Değerlendirmeye Değer mi?**” başlıklı sunumuyla katkıda bulundu. Sözlerine değerler hakkında konuşmanın ve yazmanın zorluğunu ifade ederek başlayan Durusoy, bu durumun bir şeyin hem “içinde” hem de “üstünde” olmanın zorluğundan kaynaklandığını belirtti. Bu bağlamda Durusoy, kendi değerleriyle kuşatılmış bir yazarın değerler hakkında değerlendirme yapmasının güçlüğüne değindi.

Daha sonra “değer” kelimesinin etimolojik tahlilini yapan Durusoy, şu dört çift değer ifadesini zikretti: 1) Doğru-yanlış, 2) İyi-kötü, 3) Yararlı-zararlı, 4) Güzel-çirkin. Durusoy’a göre bu dört husustaki değerli şeyleri kendinde barındıran kişi erdemli ve mutlu olacaktır. Yine erdem ve erdemsizliği klasik felsefenin vokabüleri içinde değerlendiren Durusoy, erdemin cevhersel ve aslı olduğunu erdemsizliğin ise arazi ve fer’î olduğunu ifade etti.

Sunumu sırasında “değerlerin değerlendirmesi nasıl yapılacaktır? Değerler kendisi bir ölçü olduğuna göre değerlerin ölçüsü nedir?” sorularını dillendiren Durusoy, bir şeyin değer olma özelliğini belirginleştirmek adına değer ve değersizliğin ne olduğu üzerinde durdu. Buna göre “şeylerin varlığını koruyan veya onların varlığına varlık ekleyen, gelişmelerine katkı sağlayan, varlıklarını sürekli kılan fiiller” değerli oldukları halde “karşı tarafın varlığını bir şekilde yok eden veya eksilten fiiller” değersizdir. Sonuç olarak değerli fiillerin sahibi “erdemli insan”, değersiz fiillerin sahibi ise “erdemsiz insan” olmaktadır. Sunumunun sonlarına doğru Durusoy “kent ahlakı” meselesini ortaya attı ve bir kent ahlakının olması ya da oluşturulması gerektiğini belirtti.

Oturumun Müzakeresi: Bu sunumun müzakeresinde üzerinde özellikle durulan konulardan birisi, değerlerin ya da ahlakın ölçüsü meselesidir. Buna göre ahlakta ölçünün insan olup olmadığı tartışıldı ve “değerlerin tamamının insana ait olmadığı ancak insanı insan yapan şeyin değerlere sahip bir varlık olduğu” ifade edildi.

Son olarak, Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Prof. Dr. Celal Türer ve Prof. Dr. Hakan Poyraz değerlendirme konuşmalarında çalıştayın düzenlenmesi için emeği geçen, tebliğleriyle ve müzakereleriyle çok kıymetli katkılar sağlayan tebliğcilere ve müzakerecilere kalbi teşekkürlerini sunmuştur.

Müzakereciler

- Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi)
- Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi)
- Prof. Dr. İbrahim Çapak (Sakarya Üniversitesi)
- Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Lokman Çilingir (Kırıkkale Üniversitesi)
- Prof. Dr. Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ramazan Muslu (Sakarya Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şehabettin Yalçın (Muğla Üniversitesi)
- Doç. Dr. Atilla Arkan (Sakarya Üniversitesi)
- Doç. Dr. Gürbüz Deniz (Ankara Üniversitesi)
- Doç. Dr. Hasan Çiçek (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
- Doç. Dr. İsmail Hacinebioğlu (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Doç. Dr. Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Doç. Dr. Levent Bayraktar (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mustafa Çevik (Adıyaman Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kavlak (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Güncel Önkal (Maltepe Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Halil İmamoğlugil (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vural (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Necati Demir (Kahraman Maraş Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Şamil Öcal (Kırıkkale Üniversitesi)
- Arş. Gör. Muhammed Enes Kala (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Çalıştay Yürütme Kurulu

- Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
- Arş. Gör. Harun KUŞLU
- Arş. Gör. Şerafettin ADSOY
- Arş. Gör. Emre ALTINTAŞ
- Arş. Gör. Senem ARSLAN
- Yakup ÖZKAN (Dok. Öğr.)
- Hüseyin AYDOĞAN (Dok. Öğr.)
- Nimet FERAH (Yls. Öğr.)

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

cturer@ankara.edu.tr

korla@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, *a.g.e.*, s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.